II 5.263

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 5.263

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ETICA

DE

ION GAVANESCUL

B.C.U.- IASI 591088

Acțiunile omenești au o causă și urmări necesare.

Confuciu.

IN APENDICE:

IMPORTANȚA ȘI METODA INSTRUCȚIUNII MORALE

BUCUREȘTI
LITO-TIPOGRAFIA CAROL GÖBL
16, Strada Doamnei, 16
1893

REÎNREGISTRAT
23 NOEM 1930
Biblioteca Universităţii Iaşi
729/1893

Toate exemplarele vor purta semnătura autoruluĭ.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ERATA

Cititorul este rugat a îndrepta în text următoarele erori de tipar mai însemnate:

Pag.	rîndul	în loc de	să se citească:
66	1 de jos	însemnează	însenînează.
78	10 de sus	tot ce și i-a stat	și i-a stat.
82	5 „ „	infirm	infim
94	17 „ „	legile legitime	legile
102	*la titlu*	interesante și desinteresante	interesate și desinteresate.
103	5 de sus	un om	acum.
111	12 de jos	atras	atins.
144	*în notă*	Mufeland	Hufeland.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚA

E veche plîngerea, că școala noastră se ocupă numaĭ de instrucțiune și neglijează educațiunea.

Cum *se ocupă ea și de instrucțiune, — este altă întrebare. E adevărat însă, că ea se adresează numaĭ inteligenței; influențele posibile asupra inimeĭ se lasă la o parte. Și această lacună întrece cu mult în importanță pe toate cîte s'ar putea spune despre școală.*

Vor fi de sigur și oameni, carĭ susțin că școala nicĭ nu are altă menire, de cît a instrui; că educațiunea cade afară din competența și, decĭ, din sfera datoriilor eĭ.

Aceștia pleacă dela starea actuală de lucrurĭ și o decretează ca imitabilă; ridică o situațiune de fapt *la înălțimea uneĭ situațiĭ* de drept.

Eroarea lor provine din alta maĭ fundamentală. Eĭ nu-și dau bine seama nicĭ de importanța școliĭ în stat, nicĭ de rostul sociologic al instrucțiuneĭ, pentru care pledează.

Instrucțiunea nu este un scop, ci numaĭ un mijloc pentru realisarea scopuluĭ suprem: propășirea socială.

Valoarea mijloacelor se măsoară după eficacitatea lor în realisarea unuĭ scop determinat. Valoarea scopurilor particulare se măsoară după gradul concordanțeĭ lor cu scopul ultim: conservarea și fericirea societățeĭ. Inteligența alege mijloacele; și instrucțiunea propriŭ zisă are a face cu in-

teligența. Scopurile însă le pune voința; și cu voința se ocupă educațiunea propriu zisă. Felul scopurilor va atîrna inevitabile de felul voințelor; iar inteligența va alege tot-d'a-una mijloacele cele mai potrivite pentru realisarea or-căruĭ *scop.*

Dacă este așa, oare să fie interesul societățeĭ, organisate în stat, a înlesni prin școală, obținerea „mijloacelor", fără a se ocupa de fixarea scopuluĭ final? Să fie oare înțelept a instrui, fără a educa?

De ce s'a neglijat atît educațiunea, în școală? Lipsesc mijloacele educative, se va zice. S'ar putea răspunde: mai fie-care obiect de studiŭ e susceptibil a deveni și un mijloc de educațiune. Demonstrațiunea acestuĭ adevăr pedagogic m'ar duce însă prea departe; m'ar sili, între altele, a vorbi despre cestiunea capitală a or-căreĭ reforme școlare: pregătirea corpuluĭ didactic.

In ce privește însă cărțile didactice, alcătuite tocmaĭ în vederea uneĭ înrîuriri morale, școala noastră, din fericire, n'a fost lipsită de ele, pe cît s'ar crede. Mă gîndesc de o cam-dată la școala elementară. N'am decît să citez scrierile d-luĭ I. M. Rîureanu, *o întreagă «bibliotecă de lectură pentru tinerimea romînă de ambele sexe.»*

Negreșit, prin ajutorul lor, ca prin ajutorul or-căreĭ cărțĭ saŭ cuvîntări, nu se realisează, numaĭ decît și de-odată, efectul ultim al educațiuneĭ. Nu ideea singură, ci acțiunea însășĭ, determinată pe cale de imitațiune saŭ de impunere, fixează normele manifestărilor voluntare, încheagă caracterul. Dar și sugestiunile, primite din ideile uneĭ cărțĭ bine scrise, cu coprins etic, devin forțe impulsive, împingînd direct la acte morale, saŭ forțe inhibitoriĭ *față cu pornirile antisociale.*

Pentru cursul secundar inferior acest rol îl îndeplinesc lecțiunile de morală creștină.

Preceptele cuvioase, lămurirea virtuților creștine, desvoltarea atîtor cestiunĭ de morală practică, în legătură cu ele, ocupă spiritul cu o ordine de ideĭ, superioară interesuluĭ personal și imediat, îl deprind a-șĭ îndrepta reflecțiunea asupra actelor și intențiunilor sale și a le pune în raport cu o lege supremă, pe care nu șĭ-a formulat-o singur din aspirațiunile egoismuluĭ săŭ.

Basa metafisico-teologică a acesteĭ morale, însă, dacă tot se maĭ potrivește cu forțele intelectuale și cu stocul de cunoștințe ale elevilor din gimnasiŭ, începe a deveni insuficientă pentru mintea tinerilor din liceŭ. Spiritul lor, maĭ desvoltat și înarmat cu atîtea mijloace de critică științifică, pe carĭ Statul însușĭ le pune la îndemîna lor, cere argumentațiune, începe a se întreba: pentru ce? *la fie-care ordin saŭ regulă de viață. Această vîrstă este vîrsta* raționalismuluĭ.

Sarcina școliĭ, ca instituțiune de Stat, devine atuncĭ, a reclădi *morală, — căcĭ morala adevarată este* una *— pe altă temelie, pe o temelie zidită din chiar datele științelor constitutive ale cultureĭ generale de liceŭ. Obligațiunile morale trebuesc legate de tot ce e maĭ trainic în sufletul omuluĭ, de credințele și convingerile luĭ cele maĭ sigure și neclintite. Vecĭnicile prescripțiunĭ fundamentale ale Eticeĭ trebuesc mereŭ traduse în limbagiul intelectual schimbător după vîrstă și condițiĭ culturale.*

O încercare în acest sens este cartea de față.

N'am căutat a da numaĭ răspunsurĭ clare și hotărîte la întrebările principale ale Eticeĭ. Inlănțuirea cestiunilor și tratarea lor s'a făcut ast-fel, ca să se provoace spiritul la reflexiune proprie. Țiŭ maĭ mult să se învețe eleviĭ a filosofa, *a cugeta, decît să învețe o* filosofie anumită, *pentru examen.*

Relativ la modul utilisării acestei cărți, în școală, afară de cele arătate în capitolul final asupra «metodei instrucțiunei morale», observ că unele din cestiunile introductive, *de și puse în capul cărței, s'ar cuveni a fi studiate la urmă. Cel mult se poate da, la început, ceva din paragraful, care tratează despre definiția Eticei, — o foarte generală și sumară orientare provisorie asupra obiectului Eticei. In schimb se va insista asupra importanței acestei științe și asupra schiței generale a problemelor ei. Ce se va părea mai greŭ de priceput, se va amîna saŭ, la nevoie, se va omite.*

Pe ici pe colo, s'a ajutat această alegere și prin semne esterioare: în unele locurĭ s'a tipărit cu litere mai micĭ, în altele s'a pus o steluță în capul paragrafuluĭ.

Orĭ-cîte semne și precauțiunĭ s'ar inventa, însă, tot rămîne inevitabil faptul că, în ce privește modul înțelept al utilisărĭ uneĭ cărțĭ didactice, principalul atîrnă de tactul pedagogic al profesoruluĭ.

August, 1893, Bucureștĭ. **I. Găvănescul.**

PARTEA ÎNTÎIA

CESTIUNI INTRODUCTIVE

1 DEFINIȚIUNEA, OBIECTUL ETICEI. 2) ESTE ETICA O ȘTIINȚĂ? 3) IMPORTANȚA ETICEI. 4) PROBLEMELE PRINCIPALE ALE ETICEI. 5) ÎMPĂRȚIREA EI.

1. **Definițiunea, obiectul Eticeĭ.** Etica, după etimologia cuvîntuluĭ, însemnează știința despre moravurĭ, despre caracter. In special ea se ocupă cu acele moravurĭ și deprinderĭ de acțiune, carĭ formează ceea-ce se numește un caracter *bun*, adică un caracter menit a realiza, prin funcțiunea sa, *fericirea în genere*.

Omul are față cu fenomenele, în general, o întreită atitudine: una curat *teoretică*, intelectuală; alta *estetică*, emoțională; și, în fine, a treia *practică*, volițională.

In cea dîntîiŭ, el caută numaĭ a constata *ceea-ce este*, fără a judeca saŭ aprecia calitatea saŭ valoarea lucrurilor; caută deci să înțeleagă, să reproducă în spiritul săŭ, sub formă de ideĭ, fenomenele exterioare și să traducă în sistem logic legătura obiectivă, causală, dintre stările și schimbările naturale.

In cea de a doua, locul dominant în conștiința sa îl ocupă sentimentele deșteptate de feluritele excitațiunĭ, ce cad în do-

meniul intuiţiunei şi contemplaţiunei sale. Lucrurile primesc atunci epitetul de *plăcute* saŭ *neplăcute*, de *frumoase* saŭ *urîte*, în mod desinteresat, fără a ne gîndi la foloasele ce s'ar putea trage din ele, la înlesnirile ce ar resulta pentru viaţa noastră din utilisarea lor, la trebuinţele ce s'ar putea satisface cu ele, în scopul conservăreĭ vieţeĭ. Ast-fel e cînd cine-va, în mijlocul uneĭ păduri seculare, contemplă, în adîncă admiraţiune, tăcuta şi răcoroasa eĭ profunzime, în care glasul răsună, deşteptînd ecoul ca într'un templu ; cînd ascultă, la umbra înaltelor eĭ bolte frunzoase, liniştea impunătoare a singurătăţiĭ, fără a se gîndi un moment că din aceĭ arborĭ s'ar putea construi locuinţe pentru adăpostire, saŭ căruţe şi corăbiĭ pentru transport; fără a se gîndi că lemnul lor s'ar putea întrebuinţă aşa de bine la încălzitul camerilor iarna şi la satisfacerea atîtor nevoĭ ale existenţeĭ.

Cînd însă omul consideră tocmaĭ această din urmă eventualitate; cînd el priveşte lucrurile din punctul de vedere al folosuluĭ, al bineluĭ ce se poate trage din proprietăţile şi calităţile lor, atunci se află în a treia atitudine, faţă cu natura, adică în cea *practică*. Lucrurile primesc atunci epitetul de *bune* saŭ *rele*, după cum satisfac saŭ contrazic niştе interese ale noastre.

Pe cînd în atitudinea estetică, omul e maĭ mult contemplativ, lasă lucrurile a 'şĭ produce efectul lor emoţional asupra sufletuluĭ său, reducîndu'şĭ toată activitatea sa numaĭ în a prelungi saŭ evită contemplaţiunea, după cum obiectul observat e plăcut, frumos saŭ neplăcut, urît, — în atitudinea practică, din contra, omul este eminamente activ, funcţiunea sufletească predominantă este *voliţiunea*. Lucrurile, prin calitatea lor folositoare saŭ vătămătoare, provoacă în om impulsiunile active. Individul se hotăreşte, se manifestă, lucrează faţă cu ele, conform intereselor sale vitale. Pe unele caută a le apropriă, a le conservă şi produce, anume pe cele favorabile vieţeĭ; pe altele, din contra, caută a le depărtă, a le evită şi distruge, anume pe cele nefavorabile vieţeĭ.

Orĭ-de-cîte-orĭ se consideră ceva, nu în sine şi pentru sine, ci ca *mijloc* pentru un *scop* afară din sine, considerăţiunea e de natură *practică*. Cînd scopul, la care se raportează fenomenele, este viaţa şi fericirea

noastră ca *individ*, considerațiunea și atitudinea noastră se numește *egoistă*, (adică privitoare la *ego*, cu saŭ fără accepțiune de reprobare morală). Teoria, ce susține și domină această activitate, e a *prudenței* calculate. (Acea-ce numesc Germanii *Klugheitslehre*). Iar cînd scopul, la care se raportează lucrurile, întîmplările, fenomenele în genere, deci și acțiunile, pornirile, manifestările omenești, este viața și fericirea *societății ca tot*, atunci considerațiunea și atitudinea practică poartă numele de *morală*. Causele folositoare saŭ vătămătoare acestuĭ tot social primesc epitetul de «bune» saŭ «rele» *moralicește*, deci *drepte* saŭ *nedrepte*, *morale* saŭ *imorale*. Teoria care servește de basă și de călăuză acesteĭ activități constitue însuși cuprinsul logic al *Eticeĭ*.

Această știință consideră manifestările conștiente ale omuluĭ ca factorĭ și cause carĭ lucrează asupra omenireĭ, modificînd starea eĭ.

Dacă individul ar trăi isolat, afară din societate, etică n'ar există. Ar avea însă și atunci rațiunea sa de a fi, bunióră, Psihologia, ca știință teoretică, studiarea fenomenelor sufletești, în ele însele, ca producte ale raporturilor dintre individ și natura înconjurătoare. Ar mai avea rațiunea sa de a fi și Estetica, studiul special al fenomenelor afective, de plăcere, isvorite din contemplarea raporturilor constitutive ale obiectelor din afară, — o parte mai desvoltată a Psihologieĭ. Dar Etica nu și-ar găsi obiectul. Manifestările conștiente ale omuluĭ, actele luĭ visibile saŭ curat interne, pe care Psihologia le consideră ca *efecte* ale raportuluĭ dintre mediŭ și constituția psiho-fisiologică a individuluĭ, Etica le consideră ca nisce *cause*, ce se întorc, la rîndul lor, să reacționeze, într'un fel saŭ altul, asupra mediuluĭ social.

Fără conceptul societățeĭ nu există Etică. Trebue deci să presupunem existența unuĭ *tot* și a uneĭ *părți* organice, în relațiune de causalitate reciprocă, pentru a ne închipui posibilitatea și rațiunea de a fi a Eticeĭ.

Ast-fel, cînd ar putea avea sens, bunioară, o Etică pentru individul isolat? și în ce limite? Cînd am considera ca *tot* pe individul însuși, adică interesele luĭ generale, permanente, vitale, trebuințele ideale ale naturei și ale vieței luĭ totale; iar *ca parte*, un moment isolat, un act particular din viață; și am căuta atunci a stabili: întru cît acel act, acel moment, acea perioadă scurtă din viață, stă în raport favorabil saŭ nefavorabil către totalitatea vieței individuale, către interesele luĭ adevărate, capitale și raționale.

Din stabilirea acestuĭ raport am zice că un fapt, care a contribuit la conservare, prelungirea și îmbunătățirea vieței totale, a fost *bun*; din contră, *rău*, acela care a avut resultate contrare. Etica s'ar reduce atunci curat și simplu la *Igienă* și la *Morala individuală* propriŭ zisă, care reglementează prudența și dă regulele uneĭ normale existențe psiho-fisiologice.

Cînd însă individul este luat ca făcînd parte dintr'un organism social, dintr'o unitate colectivă umană, atunci Etica se ridică la importanța uneĭ *Fisiologiĭ și Igiene sociale*, studiind raporturile diferitelor acte saŭ categoriĭ de acte față cu *totalitatea socială*, din care individul face parte, ca un atom însuflețit într'un organism social complex. Buna și dreapta conducere a organismuluĭ social, ca unitate biologică, păstrarea și călăuzirea luĭ spre bine, formează atunci ținta conștientă, idealul suprem al tutulor aspirațiunilor individuale.

2. **Este etica o știință?** Distingem două semnificăriĭ adesea confundate în această întrebare, precum și în alte întrebăriĭ de acest fel: E *posibilă* o știință a eticeĭ? *Este deja* etica o știință?

Răspunsul la prima formă a întrebării primează. Dacă o ramură și ordine de cunoștințe conțin în ele *imposibilitatea* de a se organisa în sistem științific; dacă această imposibilitate e inerentă în natura fenomenelor de studiat, atunci în zadar am mai căuta să ne trudim a da răspuns la a doua formă a întrebării: dacă acea ordine de cunoștințe *a intrat deja în faza științifică*.

Condițiunile, ca o ramură oare-care de cunoștință să devină științifică, se discută în logică. Amintim pe cele mai esențiale, pentru a le aplica la deslegarea cestiunii ce ne preocupă, anume condiția *obiectivă*, referitoare la *fenomenele* de studiat și cea *subiectivă*, referitoare la *spiritul* ce studiază.

a) Cea d'întîiu, a cărei îndeplinire se cere dela fenomenele naturale, este ca acestea *să steu între ele în legătură causală*, să fie supuse la ordinea unei succesiuni și coesistențe regulate, constante, permanente. Dacă după fenomenul *a* va urma, în mod cu totul indiferent și necalculabil, cînd *b*, cînd *c*, cînd *d*, etc., nu putem fixa nici-o lege naturală, nici-o formulă sigură, nu ne putem aștepta la nimic determinat; deci nu suntem în stare a *cunoaște*, nici a *stăpîni* natura, în această categorie de fenomene, pentru cuvîntul că nu le putem *prevedea*, pe baza unei legi de succesiune constantă, estrasă din legătura lor causală. *Savoir c'est prévoir, prévoir c'est pouvoir* (Aug. Comte).

Domnește oare acest haos în natura omului și a societății?

Psihologia constată, că legea causalității se aplică la toate fenomenele sufletești; tocmai aceasta face posi-

bilă existența unei științi psihologice. Și cugetările, și sentimentele și hotărîrile omenești aŭ cause anumite, sunt determinate de alte fenomene sufletești anumite, de alte cugetări, sentimente, voliţiuni precedente saŭ actuale. Nu putem nici concepe nici găsi un individ, care, avînd absolut acelaș temperament, acelaș caracter, aceiași stare psiho-fisică ca mai înainte, și fiind pus în absolut aceleași împrejurări externe, ca mai înainte, să cugete alt-fel, să simtă alt-fel și să se manifeste, în actele sale, alt-fel ca mai înainte.

Acelaș om în *aceleași* împrejurări va lucra tot-d'auna în *acelaș* fel. Pe această credință se întemeiază siguranța relativă în relațiunile noastre cu oamenii și încrederea în amici, ne-încrederea în dușmani, reserva cu necunoscuții. Dacă am poseda o cunoaștere imediată și perfectă a individului, siguranța noastră, în așteptarea actelor lui determinate, ar fi absolută. Nesiguranța, *erorile prevederilor* noastre, nu provin din *lipsa* unei legături causale obiective, ci din *necunoașterea* acelor cause și condițiuni particulare, saŭ din schimbarea raportului lor dela o epocă la altă.

Causalitatea cîrmuește ast-fel natura omenească. Știința sufletului a putut formula legi ale fenomenelor psihice. In ce privește s. e. voința, cu determinările și tendințele la acțiune, legea psihologică fundamentală, care ocupă locul central în toată multiplicitatea manifestărilor individuale, dela cele mai simple, pînă la cele mai complicate, este: *că omul, și toate viețuitoarele, evită durerea, caută plăcerea.* Această lege joacă, în explicarea mișcărilor omenești, acelaș rol general, pe care, în lumea fisică, îl joacă legea gravitațiunei față cu mișcările corpurilor.

Dacă faptele omenești, ca fapte, sunt ast-fel reductibile la cause determinate și la formule științifice explicătoare, să fie oare ele lipsite de urmări determinate, de efecte hotărîte, atunci când se consideră în relațiunea lor către mediul social, asupra căruia lucrează?

Manifestarea omenească *b* se explică reducêndu-se la antecedenții săi represintați prin *a*, ca un efect la causa sa. Dar lanțul causal nu se termină cu *b*. Acest *b* trece mai departe în acte ce modifică în ceva natura mediului înconjurător, într'o rază de întindere mai mare saŭ mai mică, după intensitatea sa. Din efect devine la rîndul său causă, care își are efectele sale, represintate prin *c*. Din toată natura însă nu ne interesează în etică decît efectele referitoare la mediul *social*. Intrebăm: să fie oare natura societății ast-fel, ca o manifestare individuală oare-care să fie urmată de *orî-ce* efect social, *în mod indiferent?* Nu există aceiași legătură obiectivă de causalitate determinată între *b* și *c* ca între *b* și *a?*

N'avea dreptate *Confuciu* cînd zicea că «acțiunile omenești aŭ *cause* și *urmări* necesare»?

Să luăm cîte-va exemple. *Ingratitudinea*, ca stare și atitudine sufletească, se poate explică reducîndu-se fie la caracter, fie la educațiune, fie la gradul și modalitatea inteligenței, saŭ la toate acestea în proporție deosebită. Cutare e apucător și orgolios, saŭ a fost de mic învățat a cònsidera binefacerile primite ca un drept al său și ca o datorie a celor-l-alți, saŭ nu poate vedea raportul dintre recunoștință și demnitate personală pe de-o parte, și umilință pe de altă parte. I se pare, poate, că se înjosește, arătîndu-se recunoscător, etc.

Constatîndu-se acestea, se caută a se stabili raportul causal dintre ingratitudine, *b*, și dintre fenomenele ei genetice *a*. Dar *b*, la rîndul său, se traduce în acte. Ingratul se manifestă, vorbește, lucrează. Reacțiunea lui caracteristică n'are nici o înruire de nici un fel, mai întâi asupra binefăcătorului? Ba da. Chiar în noțiunea nerecunoștinței este implicată ideia, că din activitatea lui specifică resultă în definitiv pentru binefăcător, în locul bineluĭ făcut, un rău fisic sau moral. A face să se nască în cine-va părerea de rău pentru actele sale meritorii, umane, e deja un efect vătămător societății: se stinge într'un om focul iubireĭ de oameni, se paralisează și se scoate din funcțiune, socială o forță folositoare.

Dar urmările merg mai departe. In ceĭ mai mulți oameni, dispuși a face binele, se produce o neîncredere, o reservă, o temere. Pornirea către binefaceri se comprimă. Urmarea socială a ingratitudineĭ este ast-fel o slăbire a tendințelor umanitare, simpatice. Omul bun, gata a săvîrși un act de binefacere, se oprește atuncĭ, gîndind cu Eliade despre aproapele său:

Te iartă să-ĭ facĭ rău, dar binele nicĭ mort.

Un alt exemplu. Să comparăm cele două stări și porniri sufletești corespunzătoare: invidia și emulațiunea, cu efectele lor relative. (Să se citească pasagiul respectiv din manualul de *Psihologie*, p. 156.)

Nu se vede și de aicĭ că fenomenele psihologice deslănțuesc, la rîndul lor, urmări determinate asupra mediuluĭ social?

Răspunsul afirmativ se putea da chiar *a priori*, dacă s'a stabilit o dată că natura sufletuluĭ omenesc e supusă la legĭ. Căcĭ societatea, în totalitatea eĭ, fiind

compusă din unităţi psihice, din indivizi, legile psihologice, deja formulate, ale funcţiunii acestor unităţi vor indica de mai înainte efectele ce vor produce asupra ei anumite fenomene. In definitiv efectul asupra societăţii se reduce la efectul asupra unui cerc mai mare saŭ mai mic *de oameni*. Şi, dacă natura acestora e supusă la legea causalităţii, negreşit că şi fenomenele sociale vor împărtăşi această calitate.

Deci, din punctul de vedere al condiţiunei *obiective*, etica *poate* deveni o ştiinţă; fenomenele, pe care le studiază, sunt reductibile la formule sigure, *staŭ între ele în relaţiune causală saŭ de succesiune şi coexistenţă statornică*.

Manifestările individului nu numaĭ că nu sunt fără urmăriĭ, saŭ indiferente pentru omenire, dar au efecte hotărîte, pe cariĭ, din punctul de vedere al biologieĭ sociale, al condiţiunilor de viaţă colectivă, le putem califica de bune saŭ rele, folositoare saŭ vătămătoare. Această calificare însă coincide cu cea morală. Cea-ce conservă saŭ sporeşte vitalitatea, buna stare fisică şi psihică a societăţii este bun, moralicește. De oare-ce există neapărat condiţiuni favorabile şi nefavorabile vieţeĭ sociale, cum există condiţiuni favorabile şi nefavorabile vieţeĭ individuale ; şi de oare-ce actele omeneşti nu rămîn fără efect natural asupra societăţii, urmează că ele, în mod inevitabil, vor fi bune saŭ rele, după-cum vor contribui la întărirea saŭ slăbirea condiţiunilor biologice favorabile pentru omenire. Şi determinarea calităţii actelor, după relaţiunea lor socială, fiind obiectul eticeĭ; iar această relaţiune avînd caracterul uneĭ legături causale constante, urmează că etica, din acest punct de vedere, poate deveni o ştiinţă

In *resumat*, etica poate fi și este știință:

1. Pentru-că *acțiunile* omenești aŭ *cause necesare*.

Aceasta o demonstrează psihologia, care caută și stabilește *legile* tutulor fenomenelor sufletești, deci și pe ale voliținnilor, manifestărilor, acțiunilor noastre;

2) Pentru-că acțiunile omenești aŭ *urmări saŭ efecte necesare* asupra societății. Aceasta se constată de experiența seculară a omenirii. (Să se vază exemplele din carte: ingratitudinea și invidia).

Cînd niște fenomene aŭ efecte sigure, carî se pot determina, fie cît de încet și de anevoie, ramura de cunoștințe ce le studiază *poate* deveni o știință; și dacă va fi isbutit a stabili deja *cîte-va* din legile și principiile sigure ale fenomenelor studiate, acea ramură *este* deja o știință.

Etica se află în această categorie.

b) *A doua condițiune* esențială, pentru ca o categorie de fenomene să poată fi cunoscută în mod științific, este ca *spiritul* ce le studiază să urmeze în studierea lor o *cale sigură*, o *metodă* adaptată obiectului.

In căutarea legilor și în deslegarea problemelor etice se pot întrebuința și s'aŭ întrebuințat atît *metodul inductiv* cît și *cel deductiv*. Prin cel d'întîiŭ se cercetează toate lucrurile și faptele carî aŭ primit saŭ primesc încă din partea omuluî epitetul de bune și drepte; și se caută condițiunea ce îndeplinesc ele în comun, calitatea ce posedă în deobște și care le face să-și atragă asupră-le *acelaș* epitet moral, cu toată diversitatea lor din alte considerațiuni. Se recurge la statistică pentru a se constata ce efecte generale produce cutare categorie de fapte, cutare instituțiune, cutare lege asupra

diverselor grupe umane. Şi d'aci se extrage valoarea morală a acelor factorĭ sociali, inducînd natura lor intrinsecă din efectele lor inevitabile, în condiţiĭ anumite.

Omenirea, în totalitatea eĭ, s'a servit de metodul experimental inductiv pentru a stabili natura morală a diferitelor manifestărĭ maĭ principale ale omuluĭ.

Dacă minciuna, hoţia, etc., s'aŭ pus în categoria actelor imorale; veracitatea, generositatea, etc., în clasa celor morale, aceasta s'a întemeiat pe efectele lor naturale încercate de omenire în decursul veacurilor.

Metodul deductiv se poate întrebuinţa de îndată ce: 1) se ştie de maĭ 'nainte: carĭ sînt condiţiunile de viaţă şi de bună stare socială, şi apoĭ 2) se cercetează, într'un caz concret, în ce constă cutare act determinat pe care voim a-l considera în relaţiune cu societatea. Atuncĭ se trag conclusiĭ *a priori* despre bunătatea saŭ răutatea aceluĭ act, după-cum elementele luĭ constitutive se găsesc că staŭ în acord saŭ în contrazicere cu cerinţele şi legile biologice ale societăţiĭ, şi se pun desiderate de acţiune, dictate de aceleaşĭ legĭ şi cerinţe. Precum, în mod deductiv, conchidem că diamantul e combustibil, şi sîntem siguri de aceasta fără a maĭ experimenta, dacă ştim că diamantul e cărbune şi că orĭ-ce cărbune e combustibil, tot aşa putem decide *a priori* că luxul, bunioară, e imoral, dacă ştim că el scumpeşte lucrurile de prima necesitate şi că, în măsura în care înlesnirile vieţeĭ devin inaccesibile mulţimeĭ, se scade vitalitatea socială.

Din cele ce preced resultă că şi prin natura obiectuluĭ şi prin aceea a metodului întrebuinţat, Etica *poate* deveni o ştiinţă. La întrebarea dacă ea *este* deja o

ştiinţă, va căutà de fapt a înlesni răspunsul afirmativ, deşi sumar şi elementar, scrierea de faţă în toată întregimea ei.

Trebue să se facă însă prealabil observaţiunea, că o ramură de cunoştinţe nu aşteaptă stîrşirea obiectului său, din toate puntele de vedere, pentru ca să se ridice la rangul de ştiinţă. E destul să ajungă a stabili *cîte-va* legi şi principii fundamentale. Cu ajutorul acestora se poate ajuta apoi spiritul a deslega varietatea şi multiplicitatea casurilor concrete, ce se ivesc în viaţă.

3. **Importanţa Eticei.** Importanţa socială a eticei se vede cît e de mare din însuşi obiectul său general. Valoarea studiului ei pentru individ reese din următoarele consideraţiuni.

Ocupaţiunea de căpetenie şi de toate zilele a omului este, cu sau fără voia lui, morala. In adevăr, meritul semenilor este zilnic pus în discuţiune. Pentru a se putea pronunţa cine-va cu temeiu şi drept asupra acestui merit şi a nu se mărgini în aprobări sau condamnări sumare şi capriţioase, trebue să fi căutat mai întîiu să-şi dea seama, în mod sistematic şi raţionat, despre ceea-ce este *bun* sau *rău*. Asistăm pe toată ziua la judecăţi date asupra oamenilor din timpul nostru sau din trecut. Pentru a putea cunoaşte dacă aceste judecăţi sunt drepte sau nu, trebue negreşit să cunoaştem criteriul *binelui* şi al *răului*.

Ceva mai mult, noi în-şine suntem puşi zilnic nu numai în posiţiune de jutecători ai faptelor altora, ci şi în posiţiune de a lucra şi a săvîrşi acţiuni; sîntem nu numai spectatori, dar şi actori. Şi, pentru a lucra

drept, pentru a ne manifesta corect și bine, avem iarăși trebuință de călăuzirea eticeĭ. Nicĭ acțiunile datorite deprinderiĭ, nicĭ acele pornite din instinct, precum nicĭ faptele isvorîte din principiul imitațiuneĭ altora, chiar de ar fi bune și orĭ-cît ar fi de bune, nu pot căpăta epitetul de morale, dacă, puse în lumina conștienă a teorieĭ, spiritul nu le poate vedea rațiunea lor etică.

Fericirea cea maĭ înaltă și maĭ durabilă ce poate gusta sufletul nostru în trecerea luĭ efemeră, dar conștientă, pe pămînt, resultă din un cuget împăcat cu sine și din cunoașterea și respectarea idealuluĭ vieței, a naturei și demnității omenești. Această fericire, Etica ne învață unde s'o căutăm, cum s'o realisăm și s'o apreciem.

Etica, în fine, ne arată valoarea vieței și ne dă mijlocul de a trăi *intens și înalt*, compensînd, pe cît e posibil, mărginirea vieței în timp, cu adîncimea și superioritatea faptelor sufletești ce o compun. Ea ne dă mijlocul de a fi artiștiĭ vieței noastre. Precum sculptorul dintr'un bloc în formă de marmură scoate, cu dalta sa, chipul strălucitor de frumusețe și măreție al unuĭ Apolon, tot ast-fel etica ne învață cum, prin voință, putem clădi, din numărul mărginit de anĭ al existenței individuale, cu acțiunile noastre, o operă frumoasă și nobilă. Etica, înlesnindu-ne această posibilitate, ne deschide calea către binele suprem (*summum bonum*).

Dar folosul acesteĭ științe se vede și maĭ bine din enumerarea cestiunilor fundamentale, în deslegarea cărora ea orientează spiritul nostru.

4. **Cestiunile fundamentale ale Eticeĭ.**

1) Maĭ întîiŭ, etica ne arată semnul după care se cunoaște și se distinge dreptul de nedrept, binele și normalul de rău: ne determină, prin urmare, *criteriul moral*, și ne ajută ast-fel să ne formăm, în acord cu acesta, un ideal de viață după care să ne modelăm existența.

Nicĭ actele, nicĭ judecățile noastre morale, nu trebuesc lăsate la voia întîmplăreĭ, a impresiunelor momentane, a capriciuluĭ, ci trebue să li se dea călăuzirea sigură a unuĭ principiŭ basat pe rațiune și pe experiență. Numaĭ conduse de lumina unuĭ principiŭ positiv vor putea voința și inteligența omenească să străbată întunerecul neștiinței și al necredinței, precum și labirintul îndoeleĭ morale, și să se îndrepteze către steaua polară a bineluĭ adevărat, a scopuluĭ suprem.

2) O dată lămurită cestiunea criteriuluĭ, Etica va trebui să răspundă la întrebarea: din ce parte a naturiĭ umane decurg acele acțiuni carĭ sunt în concordanță cu idealul și cu criteriul moral. Care este sorgintea acțiunilor bune și drepte? Cum se esplică, în mod natural, existența tendințeĭ către săvîrșirea acelor acțiuni? Aceasta va fi problema despre *fundamentul moraleĭ*.

Fără elucidarea acesteĭ probleme, spiritul va rămînea în îndoială despre necesitatea *naturală* a vieței morale. După-cum, fără criteriŭ hotărît și positiv, spiritul ar putea crede că atributele «moral», «drept» etc., se daŭ în mod cu totul convențional, fără a fi în acțiunile omenești, nimic care să le facă a merită *obiectiv* aceste calificărĭ; tot așa, dacă nu s'ar do-

vedi în chiar natura individului rezortul firesc, înăscut, al tendințelor morale, spiritul ar ajunge să creadă că actele numite «bune», «drepte», le face individul numaĭ din o deprindere cîștigată prin educațiune. Mobilul moral ar părea atunci că este, prin origina sa, ceva adventiv, extern, fără bază organică, inerentă în natura individului.

3) Va trebui să se arate: ce se întîmplă în casul cînd omul lucrează la realisarea idealului, și cînd se abate de la el? Ce se întîmplă cînd face acțiuni morale și imorale? Aceasta va fi *problema sancțiunei.*

In legătură cu problema sancțiunei stă:

4) *Problema responsabilității.* Se va arătă în ce condițiuni se aplică asupra omului sancțiunea? cînd este cine-va responsabil de faptele sale? cînd merită a fi numit pe drept moral saŭ imoral?

Pentru lămurirea responsabilității se va cerceta și se va analisa cestiunea *libertății umane* saŭ a *libertății voinței*, de oare-ce se poate vedea încă de maĭ 'nainte că numaĭ atunci cine-va este responsabil de faptele sale, cînd acele fapte sunt în *adevăr ale sale*, cînd adică ele sînt *manifestarea voinței sale libere.* Aci se va discută cestiunea *liberului arbitru*, cu care stă în legătură aceea a *fatalismului* și *a determinismului.*

5) După ce se vor studia toate aceste cestiuni generale, se va căutà a se lămuri noțiunile maĭ esențiale, a căror întrebuințare vine maĭ des în limbagiul științei etice, precum: *datorie, merit, virtute, caracter.* Aceste determinări și precisări vor fi urmate de o clasificare a diferitelor feluri de datorii și de virtuți; și, în fine:

6) Se va proceda la studiul maĭ detaliat al diferitelor categorii de virtuți și datorii.

5. **Impărțirea Eticeĭ.** Clasificarea și studiul maĭ amănunțit al diferitelor datoriĭ și virtuțĭ formează partea a doua a moraleĭ, anume *morala practică*, particulară, saŭ aplicată; iar toate cele-l-alte cestiunĭ relative la criteriul și fundamentul moral, la sancțiune, responsabilitate, etc., formează *morala teoretică*, generală, saŭ *Etica* în sensul restrîns al cuvîntuluĭ.

Afară de această împărțire, maĭ putem găsi că Etica, după caracterul cercetărilor sale, se deosibește în curat *descriptivă* și *filosofică*.

Prima se mărginește a constata concepțiunile și credințele morale ale uneĭ epoce și uneĭ societățĭ determinate; a le expune și cel mult a le explica, reducîndu-le la causele lor genetice, fie de natură istorică, fie de natură fisică saŭ fisiologică.

Cea d'a doua presupune această cercetare făcută. Sarcina sa specială e d'a compara acele credințe și concepțiĭ morale cu un criteriŭ statornic, ideal. Ea le judecă, le apreciază, după norma conducătoare a unuĭ principiŭ stabilit.

Pe-cînd Etica descriptivă, care în definitiv se reduce la sociologie positivă, expune *aceea-ce este*, ideile morale curente, și le urmărește din epocă în epocă în evoluțiunile lor, fără a se pronunța asupra valoriĭ lor, fără a le *critica*, fără a ne spune dacă diferitele modificărĭ sînt treptele uneĭ direcțiunĭ ascendente, către maĭ bine, saŭ ale uneĭ direcțiunĭ descendente, către maĭ rău; cel-l-alt fel de Etică, anume cea filosofică, îndeplinește tocmaĭ această lacună. Ea presintă *ceea ce este* în lumina idealuluĭ, punînd în față aceea-ce *trebue să fie*, și face să se vadă ast-fel valoarea realitățeĭ, face să se înțeleagă dacă diferitele stărĭ de lucrurĭ

ale fazelor sociale succesive constituesc o serie de evoluțiune progresivă saŭ regresivă. Ea *critică*, adică judecă pe basa unuĭ *criteriŭ*.

Fie-care din aceste două feluri de Etică pot exista separate și independente una de alta, dar se presupun necontenit și se sprijinesc tacit una pe alta. Etica filosofică saŭ critică presupune existența celeĭ descriptive, pentru-că numaĭ ast-fel poate dovedi că varietatea judecăților morale din diferite epocĭ și țărĭ se reazemă în definitiv, deși involuntar și aproape inconștient, pe acelaș principiŭ fundamental, ascuns la basa credințelor și tendințelor morale și isvorît din chiar natura generală omenească.

Numaĭ ast-fel poate ea proba, maĭ departe, cu exemplele grămădite de sociologia descriptivă, că treptat omenirea propășește către realisarea unuĭ ideal de viață; că diferitele forme sociale și coduri morale, variabile după timp și loc, se apropie cu încetul de un prototip universal, că progresul moral există.

Pe de altă parte, întreaga sociologie descriptivă n-ar avea alt scop decît satisfacerea uneĭ zadarnice curiosități frivole, dacă n'ar fi însuflețită de interesul filosofic, general, conținut în faptele ce constată și expune. Aceste fapte sunt în definitiv martorĭ chemați a depune fie în favoarea fie în potriva uneia din teoriele relative la progresul moral în omenire. Istoricul, sociologul, care le introduce în știință, le alege, dacă e în adevăr om de știință, după serviciile ce pot aduce în acest proces saŭ în alte probleme deschise de Etica filosofică.

Altminterĭ, cunoștințele particulare orĭ-cît de multe și exacte ar fi ele, rămîn cunoștințe moarte, carĭ nicĭ nu luminează intelectul nicĭ nu încălzesc inima noastră.

PARTEA A DOUA

ETICA GENERALA

I.

CESTIUNEA CRITERIULUI

Care e criteriul obiectiv general, după care se distinge binele și dreptul de contrariile lor? După ce se cunoaște adevăratul ideal de viață?

La această întrebare se primesc mai multe răspunsuri.

O teorie neagă existența unuĭ ast-fel de criteriŭ general, constant și recunoștibil de toate ființele raționale. Această teorie este a *scepticismuluĭ moral.*

Alte teoriĭ pun criteriul într'un ordin necontrolabil, venit saŭ din afară *(autoritarismul* uman și divin*)*, saŭ din năuntrul omuluĭ, din sentiment *(intuiționismul).*

Altele găsesc criteriul moral în o idee abstractă: *(perfecțiunea)*, saŭ în legile absolute și fatale ale natureĭ *(naturalismul).*

Alta, în fine, *utilitarismul*, caută criteriul în condițiile de viață ale mediuluĭ social.

Vom vedea mai de aproape în ce constă fie-care din aceste teorii, și întru-cît reușesc a ne servi de călăuză sigură și consecuentă în lumea morală.

I. Teoria Scepticismului.

Scepticismul moral susține că nu există nici un criteriu determinat, după care să se cunoască ce este drept saŭ nedrept, în sensul strict, obiectiv și general al cuvîntului. Nu există nici un ideal de viață, care să se poată recunoaște ca ideal al vieței omenești în genere.

Dacă ne uităm la diferite popoare, ḑice această teorie, și la acelaș popor în diferite perioade istorice, descoperim cele mai mari deosebiri în privința faptelor și caracterelor considerate ca bune saŭ ca rele. Ceea-ce un popor laudă, altul desaprobă; ceea-ce într'un timp s'a găsit bun de un popor, într'alt timp s'a găsit răŭ, de acelaș popor; deci nu există un semn sigur, statornic, după care să se orienteze conștiința omenească în alegerea neîndoioasă a binelui din răŭ, a dreptului din nedrept.

Cea d'întiŭ formă a scepticismului s'a manifestat în Grecia veche, în sec. V, odată cu Sofiștii. Îndoiala etică s'a ivit atunci ca o complectare a îndoelei în existența *adevărului* sigur despre natura lucrurilor din afară. Pentru-că filosofii din veacurile anterioare nu putuseră deslega problemele înalte despre originea, despre natura și compoșițiunea intimă a universului, Sofiștii (Gorgia, Protagora, Prodic, etc.) conchiseră, că inteligența omenească e incapabilă a descoperi adevărul. Această incapacitate o estinseră și asupra cestiunilor morale; și afirmară, că mintea omului nu poate stabili ce este binele și răul, nu poate găsi o *măsură comună*, după care toți oamenii să fie de acord în a declară valoarea morală a lucrurilor.

După-cum *adevăr* este acea-ce *pare* cuĭ-va adevărat, și *așa cum* îĭ *pare luĭ* adevărat, tot ast-fel *drept* este ceea-ce *convine cuĭ-va*. Omul e măsura tutulor lucrurilor, acelor adevărate ca și a celor bune. Acelaș lucru poate fi bun saŭ rău, în mod indiferent, după spiritul care-l măsoară și-l judecă. Sofiștiĭ se bizuiaŭ a dovedi aceasta în concret, vorbind în o cestiune, pe rînd, pro și contra, cu egal succes.

Dacă totul e arbitrar, negreșit că dreptatea va fi în partea celuĭ care va putea s'o cucerească, s'o ia. D'aci urmă ast-fel, în mod natural, teoria îndrăsneață pînă la brutalitate a «dreptuluĭ celuĭ maĭ tare» (susținută de Trasimac, Pollus, etc.), și care de sigur ar fi dus Grecia la o moarte prematură, dacă *Socrate* n'ar fi început reacțiunea în contra acesteĭ anarchiĭ morale, afirmînd și căutînd a proba existența unuĭ bun și drept obiectiv și general pentru toți oamenii.

In timpul modern acela, care a vulgarisat maĭ mult concepția sceptică în morală, e *B. Pascal* (1). După el, decisiunile morale sunt o jucărie a modeĭ. «După-cum moda, zice el, decide despre ce este plăcut în îmbrăcăminte, tot așa ea decide despre ce este just.»

Aprecierile morale variază după loc și timp. «Aproape tot ce numim drept și nedrept, adaogă el, se vede schimbîndu-și calitatea cu schimbarea climeĭ. Treĭ grade de înălțime către polĭ răstoarnă întreaga jurisprudență. Un meridian decide asupra adevăruluĭ. Legile fundamentale se schimbă, dreptul își are epocele sale. Ciudată justiție, aceea pe care un pîrîŭ orĭ un munte o mărginesce. Adevăr dincoace de Pirineĭ, eroare dincolo.»

Și aceasta din causă că lipsește un punct fix de «reper», un criteriŭ.

«Ceĭ în desordine zic despre ceĭ în ordine că se depărtează de natură, pe-cînd eĭ cred că o urmează.

(1) Pensées, § 3, sur la morale.

Ast-fel aceia, carĭ se află pe un vapor, cred că, ceĭ ce staŭ pe ţărm, se depărtează. Expresiunile sunt analoage de ambele părţĭ. Trebue să aĭ un punct fix pentru a judeca. Portul servă de regulă celor carĭ sunt pe vapor; dar unde vom găsi acest punct în morală?»

Răspuns la această teorie. In răspunsul ce vom da acesteĭ teoriĭ, combătînd-o, vom recunoaşte chiar de la început, că premisele pe carĭ se basează nu sunt false, dar conclusia e forţată, nejustificabilă.

Să vedem maĭ întîiŭ punctul de plecare.

In adevăr, deosebirĭ de părerĭ aŭ existat şi există încă în omenire privitor la acele lucrurĭ, carĭ meritĭ aprobarea saŭ desaprobarea morală.

Exemple: Cînd credem noĭ bunioară, că se dovedeşte o simpatie omenească maĭ curată, maĭ sinceră şi maĭ desinteresată, de-cît atunceĭ cînd manifestăm o delicată atenţiune către ceĭ slabĭ, către bolnavĭ şi infirmĭ, către bătrînĭ şi copiĭ, către săracĭ şi nebunĭ?

Aceasta o credem însă *noĭ*, oamenĭĭ din continente culte, deci o parte din omenire, nu *toată* omenirea. Dar să întrebăm conştiinţa altor popoare. Vom obţine un răspuns contrariŭ. In Noua Calendonie, la Viti, la populaţiunea Battas din Sumatra, la Bosimanĭĭ şi Cafri din Africa, în America, în Asia de nord, se ucid bolnaviĭ, se ucid bătrînĭĭ. Şi aceasta nu din cruzime, ci din *datorie* către eĭ, din pietate religioasă cîte-odată.

Aşa s. c. in *Viti*, după-cum narează călătorĭĭ antropologĭ, uciderea bătrînilor se face cu un ceremonial religios, organisat în acord cu victima, care nu se simte de loc a fi o victimă, ci consideră afacerea cu liniştea mulţumită a drumeţului ce ajunge la capătiiul natural şi inevitabil al călătorieĭ sale. Copiiĭ bătrînului destinat morţiĭ aleg, în consfătuire cu el, o zi, în care se invită

rudele și amicii la masă. Banchetul funerar dîndu-se înainte, nu după îngropare, are cine-va ast-fel ocasia să-și mănânce singur din pomană, înainte de a închide ochii de veci. După ospăț se conduce cu multă pompă bătrînul la groapă; pe marginea mormîntului urmează scenele patetice de despărțire, cari se sfîrșesc cu o cordială strângere de gît, plină de iubire și devotament din partea fiilor.

Un misionar Englez, reverendul Hunt, după cum citim în Lubbock, «Origina civilisațiunei», ar fi asistat la o ast-fel de scenă. Niște fii pioși duceaŭ pe mama lor, încă vie, la mormînt, nu cu sila, din contra cu buna învoială a acesteia. Europeul s'a încercat, negreșit, să demonstreze acelor fii denaturați că este o crimă oribilă a-și ucide singuri pe mama lor. Ei aŭ răspuns că, tocmai pentru-că e mama lor și ei copiii dînșii, eraŭ datori s'o ucidă.

Tot așa de moral se consideră, în alte părți, uciderea femeilor pe mormîntul soților. In Africa, hoția se laudă ca ceva meritoriŭ, omuciderea e acțiune eroică. Adesea acțiuni cu totul indiferente, pentru noi, aŭ fost or sînt privite aiurea ca ceva sfînt și grav, ca virtuți saŭ vicii capitale.

Dacă un *Mongol* atingea săgeata cu biciul, or lovia un cal cu căpăstrul; dacă spărgea un os cu un alt os, or lăsa lapte saŭ carne să cadă pe pămînt, or dacă se reazemă pe biciŭ, era pedepsit cu moarte de către chanul tribuluĭ. *La Iagași* e permis a suge creerul din țeasta vrăjmașuluĭ încă viŭ, și a-l mînca; e permis a ucide pe copii; dar se pedepsește cu moarte cel ce mănîncă din carnea oprită, cel ce se servește de focul nesfințit, etc. La *Kamciadali* e mare păcat a scutura zăpada cu cuțitul după încălțăminte.

Dar, dacă se recunoaște aceasta diversitate de judecăți morale, ca fapt incontestabil, nu se poate d'aci să se tragă conclusiunea că în cestiuni de morală nu e *nimic sigur*, că nu există și nu se poate găsi o normă, un principiŭ, după care să ne orientăm spre a distinge părerile greșite de cele juste. Admițînd premisa scep-

ticismului, nu se poate admite conclusiunea, pentru că acea conclusiune nu e coprinsă în ea, ci presupune o altă premisă, care nu e exprimată și pe admiterea căreia se basează tacit conclusia.

Teoria sceptică, formulată în silogism complect, s'ar enunța în modul următor:

Or cînd există deosebiri de păreri asupra unei cestiuni, nu se poate găsi adevărul în acea cestiune.

In cestiunea criteriului moral există deosebiri de păreri;

Deci în această cestiune nu se poate găsi adevărul, adică adevăratul criteriu.

Dar, mai întîi, multiplicitatea părerilor nu implică în sine falșitatea lor. Se poate întîmpla, de sigur, ca *toate* părerile emise în o cestiune să fie false; dar aceasta nu-i *o urmare necesară;* căci din mai multe păreri *una* poate fi adevărată. Afară de aceasta, chiar daca toate părerile date pînă în prezent într'o chestiune ar fi false, nu înseamnă că s'a istovit isvorul *părerilor posibile* în acea chestiune. E admisibil că s'ar mai putea formula altele, saŭ chiar o singură părere, care să fie cea justă.

Vedem că premisa întîia, conținută în mod tacit în silogismul incomplect al scepticismului, e falșă, deci tot silogismul se surpă de la sine.

Pe lîngă aceste observațiuni mai e de notat următoarele, în contra afirmațiunilor sceptice.

1) Deosebiri există între oameni nu numai cu privire la chestiuni de morală, ci și la chestiuni de știință cosmologică; și cu toate acestea nu se induce, din acele divergențe, că nu există nimic adevărat privitor la lumea materială.

Nu se credea oare multă vreme că pămîntul e ca o tablă așezată pe ceva care-l suportă? și că soarele se învîrtește împrejurul pămîntuluĭ? Ba încă, dacă s'ar aduna erorile oamenilor, privitoare la fenomenele fisice, s'ar găsi că sînt și maĭ numeroase și maĭ contrazicătoare între ele decît cele relative la fenomenele morale.

Părerile pot varia. In natură însă e ordine constantă, pe care nu-ĭ cu neputință s'o descoperim o-dată așa cum este. Părerile despre raportul pămîntuluĭ către soare aŭ variat. Aceste două corpurĭ însă aŭ avut și păstrat între ele un raport obiectiv constant, pe care spiritul în fine l'a descoperit. Acelaș lucru se petrece și în Etică. Arderea fermecătoarelor în evul mediŭ era laudabilă, azĭ ar fi condamnabilă. Aceasta nu însemnează că e nedeterminabil caracterul eĭ moral. Ci numaĭ că spiritul a putut greși în determinarea luĭ. O acțiune însă e bună saŭ rea prin natura sa, independent de opiniunea noastră despre ea. Opiniunile noastre nu schimbă natura lucrurilor. A găsi și formula această natură e sarcina științeĭ.

2) Nu există *numaĭ deosebirĭ* de vederĭ în morală, dar și *asemănărĭ*; ba încă acordul de părerĭ asupra acestor cestiunĭ se găsește într'o estensiune maĭ considerabilă decît în alte cestiunĭ. Teoria sceptică procedează parțial, cînd omite această parte a problemeĭ.

Ea strînge faptele ce pot dovedi ceva în favoarea tezeĭ sale, trece cu vederea pe cele contrariĭ, ca și cum acestea n'ar fi, n'ar însemna nimic. Scepticismul întrebuințează astfel metoda injustă și nelogică a spiritului de partidă, fascinat de o idee fixă, orbit de patimă. In ce parte a lumiĭ, în ce societate s'a considerat ca ceva bun neținerea de cuvînt? Unde nu s'a lăudat puterea, curajul, dibăcia, înțelepciunea, aceste virtuțĭ atît de vechĭ și universale? Călătoriĭ semnalează probitatea escelentă a Eschimoșilor, veracitatea Dayacilor din Borneo, unde mumele, plîngînd la moartea copiilor lor, iĭ laudă că n'aŭ mințit nicĭ odată, cît aŭ trăit. E de asemenea în deobște cunoscut respectul Turcomanilor și al Ta-

hitienilor pentru cuvîntul dat. Nu mai citãm alte coincidenţe frapante de concepţii morale. Să amintim numai ceva din conţinutul «Cărţii morţilor» dela vechii Egipteni.

In «Cartea morţilor», care se punea pe fie-care momie ca un certificat de bună purtare în viaţă, ca recomandare către zei, în faţa cărora avea să se presinte spiritul Egipteanului, se citiaŭ următoarele:

«A dat pîine celor flămînzi, apă celui însetat, barcă celui ce se oprea în călătoria sa,» etc.

In alt papirus:

«Te cunosc, doamne al adevărului şi al dreptăţei, ţiam adus adevărul, am distrus prin tine minciuna. N'am comis nici o fraudă către oameni! N'am torturat văduva! N'am mințit înaintea tribunalului! Nu cunosc minciuna! N'am silit pe nici un şef de lucrători să muncească pe zi mai mult decît trebuia. N'am asuprit pe sclavi în faţa stăpînilor! N'am făcut pe nimeni să sufere de foame! N'am făcut pe nimeni să plîngă! N'am ucis! N'am ordonat omorîrea prin fraudă! etc.»

Nici una din aceste laude nu s'a schimbat pînă azi în acusaţiuni saŭ insulte.

3. Cu cît luăm perioade istorice mai apropiate de timpul nostru, cu atît vedem că această armonie creşte. Atît creşterea acordului în păreri cît şi existenţa deosebirilor de apreţiere — deosebiri constatate, dar neînţelese de scepticism, — se explică prin *gradul de experienţe* şi de *cultură morală* la diferite popoare. Cu creşterea experienţei, se constată mai exact adevăratele urmări ale acţiunilor, şi deci se fixează, uniformisîndu-se, apreţierile asupra valorii lor. O acţiune se aprobă saŭ se desaprobă după felul consecinţelor ei pentru societate. Dacă, într'un timp şi la

un popor dat, s'a *părut* că o acțiune are urmări bune, ea s'a lăudat. Mai tîrziŭ se poate întîmpla ca, observațiunile și experiențele înmulțindu-se, să se înveadereze că ceea-ce se credea bun are în fond consecințe rele pentru lume; saŭ, din contră, că ceea-ce se credea răŭ are urmări bune; și atunci, pe baza acestor observațiuni și experiențe colective, se schimbă și aprețierea morală a acțiuneĭ. Dar e natural ca experiența comună a genuluĭ omenesc, relativ la aceiași categorie de fapte, să aducă, în cele din urmă, o coincidență în părerĭ despre caracterul acelor fapte; și cu cît epocile considerate sînt mai apropiate de noĭ, cu atît aprețierile morale ale popoarelor presintă o mai mare asemănare între ele, datorită experienței comune a societăților.

Altă causă, care esplică creșterea acestuĭ acord moral între diferitele grupurĭ de oamenĭ, este și desvoltarea treptată a *simpatieĭ*, și *înțelegerea* din-ce-în-ce mai justă a *intereselor* lor propriĭ. Simpatia și prudența le face a considera efectul acțiunilor într'o rază de estensiune mai depărtată, peste cadrul restrîns al intereselor lor speciale și momentane; le face a lăuda saŭ desaproba acțiunile dîntr'un punct de vedere din ce în ce mai general și mai uman. Se observă, în adevăr, că societățile cu cît înaintează în cultură cu atît aŭ în vedere un cerc de interese mai larg din omenire, și cu cît staŭ pe o treaptă culturală mai inferioară cu atît aŭ în vedere un cerc de interese mai îngust.

Pentru țigani s. e. și pentru alte popoare, în stare de barbarie saŭ sălbătăcie, dreptul și legea n-aŭ valoare decît în limitele hordeĭ saŭ ceteĭ lor mărginite.

Toți ceilalți oameni, cari nu fac parte din mica lor grupare socială, sînt scoși afară din lege. Față cu aceștia, nici-o purtare nu se consideră ca nedreaptă sau inumană.

Pe cînd, în casul din urmă, judecățile morale diferă în proporțiune cu numărul și diversitatea grupărilor sociale, închise în strîmtele și egoistele lor punte de vedere, în casul dîntîi ele tind a se unifica, pentru-că și punctul lor de vedere tinde a fi unul și acelaș, adică al omenirei în genere.

In scurt, scepticismul pleacă de la observațiunea justă a unui fenomen: deosebirile de vederi morale; dar nu știe să'l înțeleagă; trage din el conclusii greșite, ferindu-se a nota fenomenul și mai important al asemănărilor de vederi morale, pe care, de altminteri, iarăși n'ar fi fost în stare să-l esplice.

2. — Teoria autoritarismului.

Norma, după care se judecă faptele, trebue să se găsească determinată și fixată de puterea unui spirit suveran, zice teoria morală a autorității. Fie acel spirit legiuitor întrupat în unul sau mai mulți oameni, fie el o ființă supra-omenească, rolul său moral este de a crea dreptul, d'a arăta și impune *ce trebue* să se facă, d'a arăta și interzice tot *ce nu trebue* să se facă.

Ast-fel criteriul binelui s'ar găsi, după această teorie, în voința, în comanda cui-va, în afară de persoana sau de persoanele ce trebue să joace rolul de agent moral.

Teoria autorității umane e de două feluri: *civilă* sau

legală și *socială*, după felul autorității dela care decurge criteriul moral.

Prima e concretizată în legile statului, făcute de un corp representativ, saŭ de un singur om, monarch atot-puternic; cea de a doua vine de la societatea liberă, deosebită de organismul statului, și care își exprimă legile în obiceiurĭ, tradițiĭ, opiniune publică.

Să analisăm această teorie. Ne va da ea un criteriŭ admisibil și consecuent? Să zicem că un despot saŭ un corp legiuitor, hotărăște ceva, face o lege. Este oare acea legé, acea hotărîre *bună în orĭ-ce caz*, prin însuși faptul că e lege, că e hotărîre? Aŭ fost morale, fără escepțiune, toate legile și poruncile cîte s'aŭ dat diferitelor societățĭ omenești, numaĭ și tocmaĭ prin faptul că aŭ fost voite și hotărîte de un despot saŭ de un corp legiuitor? N'aŭ existat oare de fapt și legĭ rele, pe carĭ progresul social le-a înlăturatŭ; și hotărîrĭ nedrepte, carĭ aŭ revoltatŭ natura morală a omuluĭ? După care normă, după care semn stabilim această deosebire incontestabilă între ele. Teoria autorității nu poate răspunde la aceasta; ea șterge în definitiv orĭ-ce deosebire rațională și reală dintre bine și rău.

In ce privește *legile nescrise*, dar impuse de societate sub formă de moravurĭ, credințe, tradițiĭ, convenințe, opiniune publică, etc., sunt acestea *tot-d'a-una* drepte și sfinte, în mod ne-îndoios? Nu domnesc în societate și prejudițiĭ, obiceiurĭ inutile și chiar vătămătoare? Are societatea oare *în tot-d'a-una* dreptate în hotărîrile sale? Cînd știm că un Socrate a fost otrăvit, un Crist crucificat, un Huss ars de viŭ, etc., nu putem considera ca *ultim criteriŭ* al dreptățeĭ voințele obștеĭ. Maĭ pre sus de ele și de morala curentă a uneĭ societățĭ.

într'un timp dat, stă morala ideală, de care tinde a se apropia treptat omenirea, în continua sa propășire culturală.

Istoricul danez *Brandes*, vorbind de valoarea și prestigiul moral al societății, se esprimă cu dispreț și asprime, spunînd că societatea se compune parte din fiare sălbatice, parte din curate maimuțe și imensa sa majoritate din ignoranți (1).

In ce privește obiceiurile, ca normă de judecată, cităm următorul caz: In «parlamentul» japonez s'a făcut în 1870 o propunere de a se desființa legea ce constă în a despica pântecele funcționarilor căzuți în disgrație, saŭ carî nu și-aŭ văzut de datorie. Cei mai mulți oratorî aŭ combătut proiectul susținînd penalitatea ca o fală națională, păstrată din moși-strămoși, ca un sprijin al religiuneî și al bunelor moravurî (2).

Așa dar, nicî această teorie nu ne dă un răspuns satisfăcător: ba încă, analisată mai de aproape, teoria autoritarismuluî se reduce la un scepticism moral deghizat. Scepticismul propriŭ zis, expus mai sus, era mai franc: ne spunea pe față că nu esistă și nu se poate cunoaște criteriul moral: că faptele omuluî sunt indiferente, din punct de vedere etic.

Aceiași credință, saŭ mai bine necredință morală, se află implicată și în autoritarism. De aceia, une-orî aceste două teoriî se găsesc susținute de unul și acelaș spirit: probă *B. Pascal*, din care am citat formulările scepticismuluî și care mai zice: «De sigur, nu știe omul ce este justiția; dacă ar cunoaște-o, n'ar fi stabilit această maximă, cea mai generală din toate cîte se găsesc la oamenî: că fie-care să se iea după obice-

(1) Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts.

(2) Max Perty, Anthropologie, vol. 2, pag. 257.

iurile țăreĭ sale...» — «Din causa acesteĭ confusiuni, resultă că unul zice că esența justițieĭ este autoritatea legislatoruluĭ; altul, voința suveranuluĭ; altul, obiceiurile actuale, ceea-ce e maĭ sigur. Nimic, după rațiunea curată, nu e just prin sine; totul se răstoarnă cu timpul.» «Obiceiul face singur dreptatea, pentru singurul cuvînt că este acceptat.» «Justiția este cea ce s'a stabilit; și decĭ toate legile noastre stabilite vor fi necesar considerate ca juste fără a fi examinate, pentru cuvîntul că sunt stabilite.»

Acea-ce decide, prin urmare, despre valoarea morală a lucrurilor este conformitatea saŭ neconformitatea lor cu legile și obiceiurile țăreĭ, cu ordinul suveranuluĭ. Acestea trebuesc respectate nu pentru-că sunt juste, — căcĭ nu scim despre justul în sine nimic, — ci pentru-că sunt obiceiurile, legile și tradițiunile țăreĭ, saŭ ordinele suveranuluĭ. Nu justiția este rațiunea de a fi a acestora, ci, din contra, faptul existenței lor constitue justiția însăși. Alt-ceva maĭ presus de ele nu există, ca să le judece. Ele formează instanța morală cea maĭ înaltă, criteriul suprem.

Aceiași gîndire o găsim în filosoful *Th. Hobbes* (1), după care dreptul e ceva convențional, resultatul uneĭ învoelĭ, unuĭ contract între oamenĭ. «Maĭ înainte de a se face un contract, zice el, nicĭ un drept nu e definit nimănuĭ, și orĭ-ce om are drept la orĭ-ce lucru, prin urmare *nicĭ o acțiune nu poate fi injustă.* Dar dacă există un contract, atuncĭ e *injust* a-l călca și singura definițiе a *injustuluĭ* este, *că e faptul de a nu se conforma unuĭ contract.* Tot ce nu e injust e *just.* Prin urmare, maĭ îna-

(1) Pronunțat *Hobs.*

inte de a întrebuința cuvintele de drept și nedrept trebue să existe o putere *coercitativă*, pentru a constrînge pe toți oamenii să-și observe contractele, prin *frica* de vre-o pedeapsă mai simțitoare de cît profitul pe care l'ar spera din violarea contractului (1).»

O-dată cu necredința în natura morală intrinsecă a faptelor omenești, adică în urmările lor naturale bune sau rele pentru societate, se găsește în teoria autoritarismului și necredința în legea universală a causalității cu privire la domeniul etico-social.

Fără recomandarea sau prohibițiunea din partea unei autorități, actele omului n'ar avea nici un fel de efect asupra semenilor săi. Ast-fel, după această teorie, ar urma că falșificarea vinurilor nu e un rău, decît *pentru că* e interzisă și *dacă* e interzisă prin lege; păstrarea miasmelor în jurul locuințelor e un rău, numai pentru că nu e permisă de poliția sanitară. Se vede de aici, cît e de mare absurditatea concepțiunii care tăgăduește faptelor urmările lor firești asupra mediului social. Ea nu observă că pentru urmările lor faptele își atrag, în mod necesar nu convențional, epitetul de bune sau rele; și că, dacă sînt recomandate sau oprite prin legi și ordine, causa e felul urmărilor lor firești, iar nu caprițiul orb al legiuitorului. De aceea ar trebui resturnată formula autoritarismului, pentru a-i da o semnificare rațională și a o pune în acord cu natura lucrurilor.

Ast-fel acțiunile sunt bune sau rele prin firea lor intrinsecă, independent de părerile noastre despre ele și independent dacă sînt impuse sau prohibite de o

(1) *Leviathan*, cap. XV.

voință oare-care. Nu natura se ica după legile omului, ci legile omului trebue să se ica după natură, ca să fie juste. Aceasta aŭ înțeles-o și practicat-o în fapt toți marii legiuitorĭ și reformatorĭ morali,—fie-care, negreșit, după gradul de prevedere, condiționat de starea culturală a timpului său. Cele zece porunci, date ca porunci divine, intenționează a îndemna la acțiuni folositoare societățiĭ; înalta maximă a luĭ Confuciu: «Nu face altuia ce nu vreĭ să-ți facă și ție altul», și principiul și maĭ nobil al luĭ Crist: «fă altuia ceea-ce vreĭ să-ți facă și ție altul», formulează, de asemenea, legile uneĭ activitățĭ cu urmărĭ bune pentru mediul social.

3. Teoria vieței conforme cu natura, saŭ Naturalismul etic.

A trăi, a lucra *conform naturei*, iată ce va să zică a duce o viață normală, a lucra bine și drept, afirmă această teorie, răspunzînd la întrebarea noastră.

Ce se înțelege prin cuvîntul *natură?*

Se înțelege saŭ:

a) natura ca *tot*, ca universalitatea legilor constante ce cîrmuește lumea materială și sufletească; saŭ

b) natura *umană generală*, cum se găsește la majoritatea oamenilor; saŭ:

c) natura *umană primitivă*, cum se găsia ea la om înainte de a se fi modificat prin legĭ și cultură; saŭ, în fine,

d) natura *umană individuală* particulară fie-căruĭ om.

Teoria vieței conform naturei este deci de patru feluri, după cele patru semnificărĭ deosebite ale cuvîntuluĭ natură.

a) **Naturalismul teologic.** — Cea d'întîiŭ formă, *naturalismul teleologic*, zice: să trăeștĭ conform scopuluĭ ce natura a avut și urmărit în producerea, în crearea ta. Să îndeplinești rolul tău în univers.

Să trăim conform scopuluĭ natureĭ! Dar are natura scopurĭ? Ceva mai mult: poate ea să aibă scopurĭ?

Ce se înțelege prin «scop»? și cine poate concepe și urmări un scop?

Scopurĭ poate avea numaĭ o ființă organisată, conștientă, înzestrată cu simțurĭ și cu judecată, o ființă care să aibă trebuință și să conceapă mijloace potrivite pentru satisfacerea lor.

In natura fisică, în afară de om și de alte ființe inteligente, nu se văd intențiunĭ, planurĭ de activitate; se văd numaĭ fenomene carĭ urmează unele după altele, se văd adică numaĭ cause și efecte naturale. Numaĭ cînd o ființă inteligentă voește un fenomen, cînd simte nevoe a-l face să existe, atunci acel fenomen, privit din punctul de vedere al acesteĭ ființe intelectuale și voliționale, se numește un *scop*.

In acest cas, efectul natural, saŭ ceea-ce în natura exterioară juca rolul de efect, devine *scop*; iar ceea-ce în natura esterioară juca rolul de causă, devine *mijloc*.

Pentru a susține dar că natura, în totalitatea eĭ, are scopurĭ, că urmărește realisarea unor planurĭ determinate cu voință, ar trebui, mai întîiŭ de toate, să se demonstreze că universul este o ființă cu inteligență, cu simțire, cu trebuințe determinate, cu voință.

Dar aceasta este imposibil.

Știința ne arată că fenomenele sufletești se produc tot-d'a-una în ființe cu o organisație fisică anumită posedînd un sistem nervos. Unde este sistemul nervos

al naturei, al universului? Cine poate arăta acea substanță din corpul infinit al totului, unde se elaborează fenomenele psihice de simțire, de inteligență, de voință?

Theodor Fechner a voit să respingă acest argument zicînd că, dela esperiența noastră mărginită despre ființele organisate pămînteștĭ, n'avem dreptul a conchide că fenomenele sufletești nu s'ar putea produce și în alte condițiuni favorabile decît cele cunoscute de noĭ pînă acum. Ce e drept, esperiența ne arată că fenomenele psichice aŭ un corespondent material nervos. Dar noĭ nu cunoaștem toate posibilitățile de combinațiuni creatoare ale naturei. Cel ce tăgăduește naturei un suflet pentru cuvîntul că nu poate găsi măduva spinărei, or creerul universului, se aseamănă, după Fechner, tocmaĭ cu acel naiv, care, nevăzînd în viața luĭ alte corpurĭ luminoase decît lămpĭ, ar conchide de aicĭ că lumina nu se poate produce decît de corpurĭ compuse din un fitil imbibat de o materie incandescentă; de unde ar urma că soarele și cele alte corpurĭ cerești, luminoase prin ele însele, să nu aibă lumină, pentru-că nu aŭ și nu ni se poate arăta *fitilul* lor.

Argumentul luĭ Fechner e spiritual, dar nu înaintează maĭ departe soluțiunea problemeĭ noastre; căcĭ, chiar de am admite că universul, ca tot, ar putea avea planurĭ, adică o organisație care să-ĭ permită a avea trebuințe, sentimente, intențiunĭ, scopurĭ; tot maĭ rămîne o dificultate capitală: adică necesitatea de a ne arăta precis: *carĭ sînt anume acele scopurĭ ale naturei?*

Cunoașterea precisă a scopurilor, pe carĭ natura le-ar fi avut în creațiunea noastră, ne este *absolut trebuincioasă*, nu numaĭ din punctul de vedere teoretic, pen-

tru înțelegerea teoriei, ci din punctul de vedere practic și imediat, pentru conducerea în viața noastră zilnică,—dacă voim să ducem o viață ideală, conform cu scopul naturei.

Sîntem noi în stare de a cunoaște scopul naturei? Cunoaștem noi oare din univers mai mult decît pămîntul, un punct infinit de mic, față cu totul infinit de mare din care el face parte? Și ne bizuim a vorbi de acest tot, ba încă și de scopurile lui, bazați numai pe cunoașterea superficială și incompletă a acestui coltișor microscopic ce numim glob pămîntesc sau fie chiar sistem solar?

Dacă a trăi drept și bine, dacă a duce o viață ideală, înseamnă a trăi conform rolului și scopului ce a urmărit natura, cînd ne-a chemat la viață, atunci poziția noastră e din cele mai desperate. Sîntem în absolută imposibilitate de a cunoaște voința, intențiunile naturei față cu noi.

b) **Naturalismul comun.** — A trăi conform cu natura umană, așa cum se găsește *la majoritatea* oamenilor, este a trăi viața normală, viața adevărat și specific umană. Către acest prototip abstract de viață, estras din diversitatea exemplarelor concrete împrăștiate în lume, și spre realisarea lui, trebue să se tindă, susține o altă formă a teoriei naturaliste.

După această formă, idealul ar trebui să se găsească în tipul omenesc comun, obicinuit. Tot ce s'ar abate, prin facultățile și manifestările sale, dela această normă a nivelului comun, ar trebui, prin urmare, să se considere ca anormal și rău.

Dar între aceste abateri dela media obștească nu se găsesc numai monstruositățile morale, numai cri-

minalii, ci și eroii, naturile numite alese, aceia carĭ se devotează și se sacrifică pentru binele societății, aceia carĭ îșĭ pun viața în pericol pentru apărarea adevărului și a dreptățeĭ. Și aceștia sunt dintre ceĭ rarĭ și puținĭ.

Un Socrate, un Christ, un Giordano Bruno (1) nu intră în regula comună a oamenilor, nu sînt făcuțĭ după clișeul ordinar al tipuluĭ omenesc; ci s'aŭ înălțat maĭ presus de nivelul comun prin faptele, prin viața și moartea lor. Sunt oare pentru aceasta răĭ și condamnabilĭ? Oameniĭ, carĭ formează fala popoarelor și a omenirĭĭ și carĭ se disting de majoritatea contimporanilor prin excelența caracteruluĭ, prin curagioasa lor voință, prin consecuența energică a gîndirilor și actelor și prin nobila distincțiune a manifestărilor lor excepționale, să fie oare niște monștri nedemnĭ, pentru simplul cuvînt că nu se aseamănă cu tipul comun al natureĭ omenești?

Absurditatea acestor conclusiunĭ învederează falșitatea punctuluĭ de plecare, și ne convinge că nu se poate lua ca ideal moral, ca criteriŭ al dreptuluĭ, *tipul comun* al oamenilor saŭ viața conformă natureĭ omenești, așa cum se înfățișează ea la majoritatea oamenilor.

Afară de acestea, de *care* majoritate ar trebui să se ție seamă? De aceea a unuĭ popor? De aceea a omenireĭ întregĭ dintr'un timp dat? Saŭ de aceea a omenireĭ din toate timpurile, dela început și pînă în momentul de față? In toate aceste casurĭ, absurditatea rămîne aceeași, ne-variind decît gradul eĭ de evidență.

(1) Filosof italian, la începutul evuluĭ modern, condamnat la moarte și ars pentru credințele sale metafisice.

c) **Umanismul primitiv.** Altă concepțiune a principiului vieței conform cu *natura* se referă la *natura omenească primitivă*, ne-modificată de influențele instituțiunilor culturalĭ saŭ de *convențiuni*, cum se zice. Omul natural, omul de înainte de întemeerea Statuluĭ, — iată idealul vieței normale, al vieței cum trebue să fie. «Totul a fost frumos și curat cînd a eșit din mînele creatoruluĭ, zice *Rousseau*; totul a degenerat în mînele omuluĭ.»

Oare idealul trebue să-l căutăm numaĭ-de-cît și fără restricțiune în *trecut*? Perfecțiunea să fie în *urmă*, nu *înaintea* noastră? Să fi decăzut omul în decursul timpurilor? N'a progresat? Această concepțiune istorică ar sta în contrazicere cu conclusiunile ce sîntem nevoiți a trage din studiul diferitelor resturĭ ale epocelor dispărute, urme carĭ ne pun în posițiune a reconstitui trecutul.

Paleontologia, preistoria, etnologia, ne arată progresul treptat al formelor organismelor animale și al manifestărilor intelectuale ale omuluĭ. Istoria comparată ne descrie starea morală și culturală a diferitelor popoare din diferite epocĭ; și conclusiunea, la care ne lasă să ajungem, este că: omul se înnobilează din-ce-în-ce, treptat cu desvoltarea firească a sufletuluĭ; că instinctele rele, apucăturile antisociale din-ce-în-ce dispar; că conștiința luĭ se limpezește continuŭ, devine treptat maĭ delicată, simțind răul moral din-ce-în-ce maĭ precis, maĭ repede și maĭ puternic. Decĭ ar fi o retrogradare a se lua ca ideal de viață o fază inferioară din desvoltarea morală a omuluĭ.

Din toate punctele de vedere, omul de azĭ, omenirea modernă, e superioară aceleia din timpurile primitive.

Omul socialisat, membru al unuĭ stat, adică al uneĭ societăți organisate, este mult maĭ sus în erarhia evoluțiuneĭ morale, de-cît omul așa zis «în stare de natură», care nu cunoștea disciplina rațiuneĭ, care trăia pentru sine, stăpînit de trebuințele și pornirile momentane și personale, fără prevedere în viitor, fără putință de a preîntîmpina necesitățile viitoare, fără simpatie lărgită asupra semenilor săĭ, într'un cerc maĭ depărtat, maĭ extins.

Imaginea cea maĭ fidelă a omuluĭ prehistoric se poate găsi în sălbaticiĭ de azĭ; și viața acestora nu are de-loc prin ce să ne inspire acea admirațiune, pe care Rousseau numaĭ din necunoașterea realitățeĭ, din ignoranța istorică și etnologică, a putut-o avea pentru viața omuluĭ primitiv. El își închipuia în trecut o viață idilică, liniștită și poetică, fără ură, fără lupte, fără dușmaniĭ, cum și-o închipue, cu maĭ mare dreptate, în viitor, entusiastul moralist american *Felix Adler*, în imnul său deja celebru: *„Cetatea luminei“*.

Auzit-aĭ de-o cetate
Maĭ frumoasă ca-n poveștĭ?
A cĭ zidurĭ lumineză
Ca și stelele cerești.

Numaĭ drepțĭ trăiesc într'însa,
Și p-al cĭ divin pămînt
Blîndul soare al fericiriĭ
Varsă farmecul său sfînt.

Căcĭ Dreptatea și Iubirea
Aŭ crescut p-aĭ cĭ copiĭ.
Intre cĭ nu-ĭ vrajbă, ură,
Nu-s invidiĭ dușmaniĭ.

Vreți să știți în care parte
Stă acel oraș sublim?
El nu este încă'n lume,
Dar va fi, dacă'l voim.

Noi zidim cetatea sacră,
Noi, prin fapte și gândiri,
Punem pietre a noastre inimi,
Dureri triste, dulci iubiri.

De pierim, ea tot rămâne,
Crește veșnic și fatal,
Luminată tot mai splendid
De al Dreptății ideal.

De instituțiuni educative și culturale nici nu se simția nevoe, după Rousseau, pe acele timpuri înapoiate, pentru-că omul era bun *din natură;* și dacă a devenit rău, aceasta s'a întîmplat numai din causa chiar acelor pretinse instituțiuni civilisatoare, cari l-au pervertit, turburînd în sufletul lui echilibrul și armonia primitivă, pe care o stabilise creatorul.

S'ar putea pune însă întrebarea: cum se face că niște ființe, bune prin natura lor, după-ce es frumoase și nobile din mîna creatorului, dau naștere la instituțiuni rele și se pervertesc reciproc, îndată-ce vin în contact unele cu altele? Care să fi fost mai întîiu causa căderei omului din ideal și din perfecțiunea primitivă?

Și al doilea, cum se face că știința, experiența și observațiunea, că cercetările cele mai serioase asupra trecutului omenirei și asupra vieței pămîntului, nu descoper nici-o urmă din acea stare de perfecțiune din care ar fi căzut omul?

Astăzi omul se servește de instrumente și mașini complicate pentru fabricarea productelor industriale; în scrutările făcute în scoarța pămîntului, cu cît sînt mai adînci, cu atît dăm de instrumente mai inferioare, pînă ce găsim, ca singură unealtă industrială, un silex cioplit, care servia de topor, de cuțit, etc.

Limbagiul omului modern e un instrument de comunicare a unor cugetări și sentimente foarte complexe. Filologia comparată însă, studiind relațiunile și desvoltarea limbilor, constată că limbagiul e cu atît mai simplu cu cît aparține unor epoce mai depărtate reducîndu-se, în cele din urmă, numai la monosilabe, la exclamațiuni și la sonuri nearticulate.

Tot așa în toate privințele. Deci nu rămîne de-cît un chip de a explica afirmațiunea lui Rousseau, anume: că el nu cunoștea starea primitivă a omului.

Intoarcerea la natură avea totuși o semnificațiune rațională în spiritul lui Rousseau, și pentru timpul lui; însemna lepădarea de viața convențională și respectarea forțelor instinctului, însemna dreptul pasiunei față cu rafinăriile impuse de regulamentările neintemeiate ale unei vieți artificiale. Numai făcîndu-se restricțiunile necesari și reducîndu-se esența teoriei la o negațiune a convențiunalului factice, după timpul lui Rousseau, poate avea «întoarcerea la natură» un sens admisibil.

Dar formularea ei, așa de generală și de nețărmurită în cît îi dă în definitiv chiar o aparență acceptabilă, e în or-ce cas prea vagă pentru a putea servi de criteriu, care trebue să fie cît se poate de clar, precis, hotărît. Negreșit, cînd niște forme convenționale, basate pe regulî capriționase, dau naștere unor «virtuți de prejudiții,» glasul care strigă în contra lor, numindu-le «nenaturale,» trebue mai întăiu de toate să aibă la basa negațiunei sale un principiu positiv, o afirmațiune. Și acea afirmațiune, în spiritul lui Rousseau, era «starea de natură,» modul de a fi *primitiv* al omului. In acea stare primordială trebuia să se găsească puntul de plecare pentru o reformă, o renaștere morală; acolo temelia neclintită pen-

tru desvoltarea ulterioară a unei stări culturale, mai în conformitate cu natura și cu rațiunea. Dar *în cotro* va trebui îndreptată desvoltarea acelor germeni naturali? În ce direcțiune și măsură? Pentru a ști aceasta, tocmai avem nevoe de un alt criteriu decît însă-și cunoașterea «stării de natură», dela care *trebue să pornim*, negreșit, — dar în care nu trebue să ne mărginim.

d) **Individualismul.** Altă formă a teoriei vieței conform cu natura, este aceea care zice: Să trăești conform naturei tale proprii, individuale.

Aceasta este deja ceva mai precis, dar și mai ușor de controlat și de discutat. Nu mai e vorba acum nici de natura ca *tot*, nici de natura abstract *generală*, nici de cea *primordială*, ci de natura *particulară* a fie-cărui individ. Prin urmare, aici găsim sensul cuvîntului *natură* foarte limitat, restrîns.

Această teorie își susține ast-fel criteriul său: Toate funcțiunele organismului nostru psiho-fisiologic, s'au ivit și s'au desvoltat în scopul suprem al conservațiunei noastre. Ele formează deci mijloacele noastre de apărare și de adaptare la mediu; ele contribuesc asemenea la conservarea speciei. Cerințele lor se numesc trebuințe; și, cînd le satisfacem, împlinim chiar un scop al naturei, care ne poruncește, prin glasul impulsiunilor noastre interne, să căutăm satisfacerea lor. Cînd contrazicem acele funcțiuni și trebuințe, cînd combatem acele impulsiuni interne, lucrăm prin aceasta chiar în contra naturei.

A trăi conform naturei înseamnă, prin urmare, a ne supune tutulor impulsiunilor venite dela trebuințele ce se nasc în noi.

Să analisăm această teorie.

După dînsa ar urma ca tot ce face cine-va, *tot* ce simte și gîndește, *tot* ce plănuește și întreprinde el

să fie bun, de oare-ce faptele și simțurile luĭ, pornirile și trebuințele luĭ, gîndirile și planurile luĭ, dorințele, întreprinderile luĭ, etc., isvorăsc negreșit chiar din *natura luĭ proprie*, și decĭ sînt *conforme* cu această natură. Unuia îĭ vine dorința d'a calomnia: să calomnieze! altuia pornirea d'a fura: să fure! altuia d'a ucide: să ucidă; etc., căcĭ fie-care va asculta de firea sa înnăscută saŭ contractată.

Dar, de fapt, se deosebesc naturĭ bune și naturĭ rele; și teoria naturalismuluĭ individualist nu poate să explice de-loc, pe basa principiuluĭ saŭ, această deosebire; nu știe să ne spue după ce criteriu se face ea; căcĭ întrebarea principală nu este dacă acele fapte, acele manifestărĭ ale omuluĭ sînt *naturale*, ci dacă ele sînt *drepte*, *bune*, *demne*, dacă merită să fie realisate și ascultate.

Negreșit, într'un sens, tot ce există în *natură* este *natural*, căcĭ toate se fac conform legilor natureĭ, atît binele cît și răul. In natură nu apar fenomene carĭ să fie în contra-zicere cu natura, adică cu legile eĭ. Dar aceasta nu împedică a le deosebi în bune și rele, conform unuĭ criteriŭ, unuĭ principiŭ moral, care de asemenea funcționează în natura noastră. Și tocmaĭ acel principiu, acea normă trebue cautată, determinată și formulată.

Teoria individualismuluĭ saŭ a naturalismuluĭ se confundă cu însuși *egoismul*. Dar egoismul în realitate face zadarnică orĭ-ce cercetare serioasă a cestiuneĭ: ce este drept și nedrept; ba face superfluă chiar punerea uneĭ ast-fel de chestiunĭ, de oare-ce egoistul adevărat și consecuent va ști de maĭ nainte că numaĭ aceea este bun și drept, ce-ĭ folosește luĭ,—or-cît de

rău și de vătămător ar fi pentru ceĭ-alțĭ: și numaĭ aceea e rău și nedrept, ce-l vatămă pe el,—or-cît de bun și folositor ar fi pentru ceĭ-alțĭ. Și atuncĭ, ce nevoe s'ar maĭ simți a cerceta ce e drept și nedrept?

Dar, dacă *toțĭ* ar fi egoiștĭ, ar fi *atîtea criteriĭ* ale dreptuluĭ și nedreptuluĭ *cîțĭ indivizĭ* sînt; prin urmare, în fond, nu s'ar pune nicĭ un principiŭ *logic*, din care să decurgă cele-alte regulĭ și determinărĭ morale într'un mod sigur și fără contra-zicere între ele. *Egoismul* ne oferă posibilitatea de a resolva aceiași problemă morală într'un număr indefinit de felurĭ, opuse între ele și totuși de o potrivă de juste, — o enormitate antilogică.

Afară de aceasta, *teoria egoismuluĭ* nu va putea nicĭ odată convinge o ființă rațională: pentru ce ar fi maĭ bine a se realisa fericirile *unuia*, maĭ mult de cît a *celor-l'alțĭ*, a majorității, a tuturora. Căcĭ, după cel maĭ elementar calcul, fericirea *unuia* este de sigur de o mie de orĭ maĭ mică cît fericirea a o mie de *indivizĭ;* și, dacă e de dorit a face pe *unul* fericit, este de *atîtea* orĭ maĭ de dorit a face fericițĭ pe maĭ mulțĭ *cu cît* aceștia sunt maĭ numeroșĭ.

Cînd s'ar întîmpla ca cele două fericirĭ, a idividuluĭ de o parte și a societățeĭ de cea-l-altă, să cadă în conflict, teoria egoismuluĭ ar trebui, pentru a fi consecuentă, să dea dreptate individuluĭ. Dar cum s-ar putea susține rațional această părtinire. Or-cît de mare ar fi fericirea unuĭ individ, ea nu se poate compara cu suma fericirilor a sute și miĭ de indivizĭ, adunate la un loc.

Egoismul nu se presinta decît ca un capriciŭ incapabil de argumente, carĭ să nu fie absurde saŭ ridi-

cule. La ce știință ar recurge el pentru a cere sprijin? La psichologie? Dar psichologia constată că în om nu se găsesc numaĭ porniriĭ către scopul conservăriĭ și fericiriĭ luĭ *personale*. In individ nu există numaĭ porniriĭ egoiste, ci există și porniriĭ saŭ tendințe ce aŭ de scop conservarea și fericirea altuia. D. ex. *simpatia*, fie maĭ restrînsă fie maĭ întinsă, este un isvor deosebit de egoism, și opus luĭ. Se poate ca cine-va să simpatiseze numaĭ cu puținiĭ, numaĭ cu membriĭ familieĭ sale; nu face nimic: e destul și această simpatie, redusă la cea maĭ simplă espresiune, pentru ca să nu se maĭ susțină teoria egoismuluĭ, în mod absolut.

Dacă egoismul va încerca să se reazeme pe argumente *abstract logice*, se va isbi de axioma: partea nu poate fi maĭ mare de cît totul; fericirea unuia nu poate fi preferabilă fericiriĭ tuturor saŭ celor maĭ mulțĭ.

Și *Istoria* vorbește în contra acesteĭ teoriĭ; căcĭ, de cînd e lumea, s'a lăudat și s'a aprobat, din punct de vedere moral, tot ce se părea, cel puțin, că este *neegoist*, tot ce tindea a folosi celor maĭ mulțĭ, iar nu numaĭ individuluĭ care făcea acțiunea. Dacă egoismul va fi domnit vre-o dată în vre-o societate omenească, acea societate a trebuit neapărat să piară. Istoria dovedește, în adevăr, că toate națiunile, toate societățile omenești, în care indiviziĭ s'aŭ obișnuit a pune interesele lor personale maĭ presus de interesele generale, aŭ dispărut de pe scena lumeĭ. Este și natural să se descompună și să moară un organism social, în care membriĭ, atomele ce-l compun, nu maĭ aŭ forța de coesiune a simpatieĭ comune, ci sunt împinși în direcțiunĭ opuse de forța centrifugală a egoismuluĭ separatist și antipatic.

4. Teoria perfecțiunii.

Teoria perfecțiunii susține că viața corespunde atunci criteriului moral, cînd omul tinde a deveni perfect, cînd caută *perfecțiunea*.

Dar, deși aceste cuvinte par clare și răsună frumos, pentru precisiunea științifică trebue să se pună întrebarea: *în ce consistă perfecțiunea?* Ce va să zică a fi perfect? Și anume a fi *om* perfect.

Cînd este vorba de o ordine mai specială de acțiuni, ființe sau lucruri, se poate determina, cu oare-care precisiune, sensul cuvîntului perfecțiune. Se vorbește s. ex. de un vînător perfect, de un profesor perfect, de un negustor perfect, de un diplomat perfect, de un scaun, condeĭ perfect, de o pălărie, coasă, umbrelă perfectă, etc.

In toate aceste casuri, termenul *perfect* este un atribut aplicat uneĭ ființe orĭ unuĭ lucru, cînd acestea sunt ast-fel constituite, în-cît, prin natura și funcțiunea lor, realisează, sau se pare că realisează, pe deplin sau în modul cel mai satisfăcător, un scop oarecare. Așa că se poate zice, că ceva se numește perfect, cînd îndeplinește toate condițiunile și însușește toate calitățile necesare la realisarea scopuluĭ determinat, pentru care este făcut și destinat.

Cînd s'ar spune de un vînător că e perfect, și ar întreba cine-va: ce va să zică în casul acesta *perfect*, s'ar putea răspunde arătînd că acea persoană îndeplinește anumite condițiunĭ esențiale rôluluĭ său, necesare scopuluĭ pentru care lucrează. Un vînător, care n'ar avea o vedere bună, n'ar poseda dexteritate și precisiune în mișcărĭ, sau ar fi fricos, i-ar tremura

mîinile, orĭ n'ar putea calcula aproximativ cu privirea distanţele, n'ar cunoaşte obiceiurile animalelor pe carĭ le urmăreşte, etc., n'ar merita să se numească perfect. Astfel, între condiţiunile de indeplinit pentru a fi vînător perfect, se poate pune acelea: de a vedea bine, a avea curaj, spirit de iniţiativă, de a cunoaşte localităţile şi tacticile defensive şi ofensive ale animaluluĭ, de a şti cum şi în ce direcţiune să ochiască pentru a surprinde şi dejuca vînatul în manejul luĭ de apărare, şi altele.

Tot aşa se pot indica, în concret, condiţiunile speciale ce trebue să întrunească un om ca să fie *un învăţător perfect.* Invederat că el trebue să cunoască bine, nu numaĭ obiectul său de predat, dar şi gradul de desvoltare al spiritelor, la care se adresează; cu alte cuvinte să cunoască psihologia vîrsteĭ, pentru a şti *ce* pot înţelege elevii săĭ şi *cum* să se facă maĭ uşor înţeles de eĭ; să aibă simpatie atît afectivă cît şi intelectuală pentru elevĭ, adică să-ĭ iubiască şi să se poată transpune în inima şi spiritul lor, spre a simţi dificultăţile de carĭ se isbeşte inteligenţa lor şi a întrevedea ajutorul intelectual de care aŭ nevoe, etc. Trebue deci să însuşiască nişte calităţĭ determinate; şi cel ce le posedă pe *toate*, poate să primească epitetul de *perfect*, în înţelesul strict al cuvîntuluĭ.

Dar, cînd e vorba *nu* de o profesiune oare-care, ci de *om ca atare;* cînd se vorbeşte, ca în această teorie, nu de cutare saŭ de cutare specialitate, în care s'ar putea spune ce condiţiĭ trebue să îndeplinească cine-va pentru a deveni perfect, ci *de om perfect*, ca *om*, — sîntem nevoiţĭ a cere să ni să spue: în ce *consistă acea perfecţiune general umană?!* Ce condiţiunĭ trebue să în-

deplinim? ce calități trebue să avem? ce fel de caracter să ne însușim, spre a deveni și a merita să fim numiți *oameni perfecți?* Dacă nu se spune aceasta, atunci nu ni se lămurește nimic; căci perfect, perfecțiune, ideal, etc., sunt cuvinte, negreșit, foarte frumoase, și implică, ce e drept, în ele ceva înalt. Dar se întrebuințează adesea fără a li se declara coprinsul determinat; iar cînd li se determină cîte-odată, resultatul este și aicĭ o curată tautologie, — dacă voește cine-va să nu iasă din teoria perfecțiuneĭ, și a cere ajutorul uneĭ alte teoriĭ. Ast-fel ni se zice: să fiĭ *perfect*; și ca lămurire se adaogă: adică să fiĭ *cum trebue*, să facĭ *ceea-ce trebue*. Iar dacă întrebĭ: *cum* trebue să fiŭ? *ce* trebue să fac? nu poate să răspundă decît: trebue să fiĭ *perfect*, trebue să tinzĭ la *perfecțiune*, etc.

5. Intuiționismul.

La întrebarea despre criteriul moral, teoria intuiționismuluĭ răspunde: binele și răul, dreptul și nedreptul îl *simțim* imediat, îl distingem îndată, fără să ni-l spună nimenĭ. Există în noĭ un *instinct*, un *simț* moral, *conștiința*, care alege și deosibește *îndată și sigur* binele din rău, dreptul din nedrept.

La prima minciună, la prima nedreptate orĭ asuprire ce întîlnim în viața noastră, ceva se revoltă în noĭ, o voce internă ne spune că e rău, și simțim îndată că acea nedreptate, acea asuprire nu trebuea să se întîmple, nu trebuea să găsească un mijloc de realisare în lume. O «călăuză divină» îndreptează și luminează tot-d'a-una inima noastră, cînd ne aflăm în fața răspîntieĭ bunuluĭ și a răuluĭ.

Se disting mai multe forme de intuiționism: *perceptional*, *dogmatic* și *filosofic*. Vom cerceta pe rînd pe fiecare în parte.

1. Intuiționismul perceptional. După-cum avem simțul vederei, al auzului, prin ajutorul cărora distingem sunetele și colorile, tot ast-fel avem, după această teorie, în noi un simț mai înalt, prin ajutorul căruia distingem *calitățile morale* ale oamenilor și ale acțiunilor; și după-cum n'ar putea nimeni să ne facă a înțelege ce va să zică această coloare, acest sunet, dacă ne-ar lipsi nerviĭ opticĭ saŭ acusticĭ, — tot așa, dacă ne-ar lipsi simțul moral, n'ar fi nimeni în stare să ne facă a înțelege ce va să zică drept saŭ nedrept. Modul cum distrugem binele din rău se aseamănă cu modul cum distingem frumosul din urît, adică simțim imediat deosebirea, în fie-care cas particular; n'avem nevoe nicĭ de rațonament, nicĭ de-a urmări consecințele faptelor; n'avem nevoe decît să ascultăm glasul *conștiinței*.

Cum vedem, această teoria dă un răspuns precis la întrebarea despre metoada d'a stabili calitatea morală a acțiunilor și oamenilor. Acea calitate o *percepem* prin un simț particular, precum prin cele alte simțuri percepem cele alte proprietăți și calități ale lucrurilor. Dacă un om e înalt saŭ mărunt, dacă e negru saŭ alb, etc., cunoaștem aceasta prin simțul văzului, dacă are o voce de sopran saŭ de bas, cunoaștem prin simțul auzului; etc. Printre alte calități ale luĭ se mai află însă și calitățile morale, adică bunătatea saŭ dreptatea, și contrarele lor. Aceste calități le percepem prin un simț particular, un simț intern, fără organ visibil, ca cele alte simțuri externe. Acel simț e *conștiința*.

Dar sensațiunile și sentimentele actuale, determinate parte de felul excitațiunilor și împrejurărilor exterioare, parte de constituția organică și sufletească, nu sunt un product al reflecțiuneĭ. Organismul nostru psiho-fisic nu învață a funcționa prin rațonamente. Dacă punem înaintea unuĭ om un obiect roșu, rațio-

namentul nu va folosi la nimic ca să-l facĭ a nu vedea roşu, or a vedea altă culoare; asemenea raţionamentul n'ar face pe cine-va să simtă că chinina, s. e. dulce, şi zaharul amar.

Nu se învaţă a simţi, a gusta, a vedea, etc. Tot aşa, nu poţĭ face pe cine-va, prin raţionamente, a simţi calităţile morale în alt-fel de cum le arată simţul luĭ intim. Existenţa acestuĭ simţ face inutilă, superfluă, orĭ-ce orientare prealabilă în domeniul moral. E destul să aĭ simţul moral, căcĭ el funcţionează dela sine.

Această formă a Intuiţionismuluĭ se poate numi, prin urmare, *perceptionistă*, pentru că prin *percepţiunea particulară* a unuĭ simţ se constată, în *fie-care cas*, dacă ceva e bun saŭ nu.

Să analisăm afirmaţiunile acesteĭ teorĭĭ, şi să vedem întru-cît ne poate da un criteriu sigur despre bine şi drept.

Maĭ întiiŭ, se poate observa că, în urma declaraţiuneĭ lămurite a *Intuiţionismuluĭ perceptional*, n'ar maĭ fi nevoe de o ştiinţă a moraleĭ; căcĭ nu se învaţă a distinge binele şi dreptul, cum nu se învaţă a vedea.

Dar nu ne vom mulţumi numaĭ cu această critică sumară.

Observăm, maĭ departe, că analogia, ce se stabileşte între sentimentul moral şi cel estetic, dela început poate deştepta neînţelegerĭ şi nedumerirĭ, căcĭ ne-sugerează o primă obiecţiune. E adevărat că sentimentul frumosuluĭ şi al urîtuluĭ se produc în noĭ imediat, cînd suntem puşĭ în faţa aşa ziselor obiecte frumoase saŭ urîte. Dar pe de o parte se ştie, că acest simţ estetic nu este acelaş la toţĭ oamenĭĭ, şi chiar la a celaşĭ om este supus la schimbărĭ; se poate influenţa prin educaţiune, se poate desvolta, perfecţiona. Un om găseşte, în o vîrstă maĭ înaintată, că e ne-plăcut, ne-estetic, fără gust, aceea-ce maĭ nainte deştepta admiraţiunea sa. Dacă tot aşa stă lucrul şi cu senti-

mentul moral; dacă și el e supus la schimbări, la modificări, datorite educațiunei, experienței, desvoltărei individuale, atunci se pune întrebarea: în care fază poate servi el de adevărat criteriu al binelui și al dreptului? Cînd putem noi cunoaște că simțul moral, ca și cel estetic, a ajuns în acel punct de desvoltare, în-cît îndeplinește condițiunile necesare pentru a vedea precis, limpede și adevărat acea-ce este bine și drept?

Afară de aceasta, analogia dintre sentimentul moral și sentimentul estetic mai dă naștere și la altă obiecțiune. Estetica, adică știință care studiază sentimentul frumosului, al urîtului, sublimului, etc., nu se mărginește, ca știință, a constata și a descrie aceste fenomene psihice produse în noi; ci caută a cerceta: ce *condițiuni îndeplinesc* și trebue să îndeplinească obiectele saŭ causele obiective, cari produc (și ca să producă) în noi aceste sentimente? Tot așa putem întreba: ce *condițiuni îndeplinesc* și trebue să îndeplinească *acțiunile omenești*, cari deșteaptă (și ca să deștepte) în noi sentimentul aprobăriĭ saŭ desaprobăriĭ morale, și pe cari le declarăm, prin urmare, drepte saŭ ne-drepte?

Știința moraleĭ saŭ etica trebue să caute și să stabilească aceste condițiuni obiective; nu trebue să se mărginească numaĭ a constata că unele acțiuni deșteaptă în noi sentimentul satisfacțiuneĭ morale, ci să determine: prin ce calități obiective se deosebesc acțiunile considerate ca bune, de cele considerate ca rele? Nu îndeplinesc ele oare alte condițiuni, decît că sînt declarate de conștiință ca bune saŭ rele? Și numaĭ în aceste calități subiective se deosebesc ele? Le declară conștiința ast-fel fără nicĭ o regulă, fără nicĭ un

cuvînt, fără nicĭ un scop? N'am putea găsi, nu s'ar putea spune *cînd* și *pentru ce* o acțiune e aprobată de conștiință, iar alta nu?

Știința trebue să poată răspunde la aceste întrebări. Intuiționismul perceptional neputînd da, în această privință, nicĭ-o lămurire, nu ne satisface spiritul.

Dar pe lîngă toate acestea, comparațiunea ce se face, maĭ departe, între simțul moral și simțurile exterioare, corporale, ne satisface și maĭ puțin. Cînd ni se pune înaintea ochilor un obiect rotund saŭ luminos, toțĭ îl vedem că e rotund saŭ luminos. Decĭ, simțul vedereĭ este după natură, după funcțiunea sa generala, înăscut și egal la toțĭ oameniĭ în starea normală. Tot așa stă oare lucrul și cu simțul moral? In fața aceluiașĭ fapt, aceleașĭ acțiunĭ, nu găsim deosebirĭ, adesea marĭ, de aprețiare? N'avem decît să ascultăm ce vorbesc oameniĭ unuĭ de alțiĭ, saŭ de acelașĭ om, saŭ de un obiceiŭ, saŭ de vre-o instituțiune oare-care. Ce de părerĭ contradictoriĭ! Duelul d. ex. e găsit, încă și azĭ, bun de unĭ și rău de alțiĭ; luxul asemenea; cestiunea educațiunĭĭ superioare a femeiĭ, a rolului și drepturilor eĭ în stat, are asemenea apărătorĭ și adversarĭ, înarmați de o parte și de alta cu argumente puternice; și multe alte cestiunĭ sociale saŭ de morală sunt curat probleme. Unde este uniformitatea, siguranța ce se cere de la un simț original, ireductibil, înăscut, dela un simț egal și impecabil în condițiunile normale ale constituțiuneĭ noastre firești? Ce vom zice în fața nenumăratelor deosebirĭ ce există între aprecierile morale ale oamenilor? Vom declara oare de oameni lipsiți de conștiință, de monștri, pe toțĭ carĭ nu vor fi de părerea noastră? Aceasta ar

li comod. Dar pe ce cuvînt li s'ar refusa și lor dreptul de a judeca pe semenii lor după aceeași metoadă? Cine va decide între două sentimente morale, cari se deosibesc și se contrazic? Pe care din ele să-l declarăm de bun, de adevărat? După ce *criteriu* vom alege pe cel drept și normal?

Scepticismul a arătat foarte bine, a cules cu multă grijă, casuri de deosebiri în aprecieri morale dela popor la popor, dela o epocă la alta, etc. Cum explică intuiționismul aceste deosebiri? El nu ne dă nici un mijloc a distinge între o conștiință justă și o conștiință rătăcită, căci nu ne spune ce condițiuni obiective trebue să îndeplinească ceva, pentru a merita epitetul de moral; prin urmare nu ne dă nici un răspuns precis, rațional, la întrebarea despre criteriul moral.

2. **Intuiționismul dogmatic.**—Sunt alte forme ale intuiționismului, cari aŭ căutat a evita o parte din obiecțiunile aduse intuiționismului perceptional. Așa, una din aceste forme mai perfecționate reduce funcțiunea simțului moral saŭ a conștiinței numai la găsirea și exprimarea unor *regule generale*, unor maxime saŭ precepte, după cari se poate determina și recunoaște, dacă ceva este saŭ nu moral. Ast-fel este *Intuiționismul dogmatic*.

Facultatea morală nu se pronunță, după această formă a intuiționismului, pentru fie-ce cas particular; ea dă numai niște norme generali, cari îmbrățișează toate casurile particulare ale activității omenești. D. ex. regulî ca acestea: să nu minți, să nu ucizi, etc.

Indată ce se presintă judecății noastre o acțiune, noi o comparăm cu aceste regule, și dacă acțiunea e conformă preceptelor date de conștiință, ea se declară

de bună moraliceşte; în casul contrar, de rea. Minciuna s. ex. saŭ omuciderea, este imorală, pentru că contra-zice legea dată de conştiinţă, în formulele: să nu uciziĭ, să nu minţiĭ. Prin urmare, toată sarcina uneĭ ştiinţe a moraleĭ ar consta în culegerea, formularea şi sistematisarea acestor regule saŭ legĭ găsite de intuiţiunea morală.

Să vedem întru-cît această formă a intuiţionismuluĭ este maĭ satisfăcătoare. După ea, ar trebui, negreşit, ca toate regulele saŭ preceptele dictate de conştiinţă să fie de o potrivă valabile şi de o importanţă egală, de oare-ce toate vin din acelaşĭ isvor, sunt poruncile aceluiaşĭ legiuitor, porunci categorice, necondiţionate. Dar în casul, cînd s'ar întîmpla un conflict între două saŭ maĭ multe comande morale, pe care să ascultăm? pe care să călcăm? Cînd nu putem urma uneia, fără a ne abate de la alta, cuĭ să dăm precădere? Şi după care principiŭ? D. ex. O regulă ne zice: «Să nu minţi», alta ne zice «să nu omorî.» Dar în casul cînd, spunînd adevărul, am ucide fără niciun folos? Cînd am fi puşi în alternativa: orĭ a minţi şi a scăpa un om nevinovat, orĭ a spune adevărul şi a ucide? Care din aceste două acţiunĭ ar trebui preferite din punt de vedere moral? Şi după care principiŭ, după care normă, trebue să ne conducem în asemenea casurĭ, întîmplătoare în viaţă? Face maĭ bine medicul, care spune bolnavuluĭ verde în faţă că boala luĭ e mortală, saŭ acela care, minţind cu ştiinţă, dă speranţe de însănătoşire, chiar în casul cel maĭ grav?

Dacă conştiinţa ne spune că e maĭ imoral a ucide fără folos de cît a minţi (pentru un bine general), întrebăm: care este raţiunea acestor deosebirĭ? După

care criteriŭ se stabilește valoarea relativă, raportul de subordonare, ierarhia diferitelor precepte morale? Cînd, în ce împrejurări, sînt demne de respectat acele regule? Și cînd e permis a le călca? Iată o întrebare la care Intuiționismul dogmatic nu s'a gîndit, și la care nu poate da nicĭ-o deslegare, în limitele teorieĭ sale. Dacă se va încerca să explice spunînd că a ucide e maĭ răŭ decît a minți, *pentru-că e maĭ vătămător pentru societate,* atunci criteriul nu maĭ rămîne «ordinul conștiinței», ca atare, necondiționat, ci în locul luĭ trece ca principiŭ: *urmările pentru societate.* După aceste urmări se constată dacă ceva e moral, și care din regulele intuiționismuluĭ dogmatic are precădere asupra celor-l'alte într'un cas particular. Insă, punînd *urmările pentru societate* ca criteriŭ, intrăm în altă teorie, în utilitarism.

3. **Intuiționismul filosofic.** Forma intuiționismuluĭ *filosofic* încearcă a reduce toate preceptele saŭ regulele morale la *un singur principiŭ,* care ar fi evident prin sine însuși, și din care s'ar deriva toate cele alte maxime morale.

Acest principiŭ a fost formulat de Kant în modul următor: lucrează ast-fel, ca principiul activităței tale să poată deveni norma uneĭ activități saŭ legislațiuni universale,— decĭ să se poată generalisa.

După acest principiŭ, Kant crede că se poate recunoaște orĭ-ce acțiune dacă este saŭ nu morală, și că din el se deduc toate regulele saŭ preceptele enumerate de intuiționismul dogmatic. Criteriul este prin urmare acum: posibilitatea de generalisare a uneĭ regule de acțiune. Așa, s. e. «a minți» ar fi o regulă de acțiune care nu se poate generalisa, și decĭ se cunoaște numaĭ

decît că este immorală; și nu se poate generalisa pentru cuvîntul că, devenind regula de acțiune a tuturor, s'ar nimici pe ea însăși. In adevăr, dacă toți oamenii ar minți, minciuna nu și-ar mai avea efectul; prin urmare s'ar distruge singură. Asemenea, dacă regulele de activitate ar fi «a ucide», atunci oamenii, ucizîndu-se unii pe alții, regula s'ar anihila, s'ar distruge odată cu omenirea. Din contră, «a spune adevărul», «a ajuta pe semenii săi», ar fi moral, pentru că s'ar putea generalisa, sau, generalisîndu-se, s'ar putea menține.

Insă acest criteriu nu este suficient. Căci generalisarea este o operațiune abstract logică, și, din punctul de vedere curat logic, *toate* acțiunile individuale, sau *toate* principiile de activitate omenească *se pot* generalisa. Atît maxima «a minți» cît și «a spune adevărul» se poate închipui ca fiind principiul unei activități universale. Prin urmare, dacă ar fi vorba să se ia *posibilitatea generalisării* ca criteriu, fără de a mai întreba mai departe de *urmările sociale* ale acelei generalisări, amîndouă ar trebui ca să fie *de-o potrivă* de morale, pentru-că amîndouă de-o potrivă se pot generalisa mintal. Ceea-ce face însă pe una din ele să fie considerată de imorală și pe cea-l'altă de morală, este *deosebirea consecințelor* ce ar avea aceste două reguli de conduită pentru societate: cea d'intîiu are ca urmare ruperea relațiunilor sociale, deci o consecință vătămătoare; cea-l'altă, din contră, ar avea de consecință strîngerea relațiunilor sociale.

Pentru ca principiul lui Kant, cunoscut sub numele de *imperativul categoric*, în care se formulează criteriul moral al Intuiționismului filosofic, să fie complect și

acceptabil, trebue să se mai adaoge și considerațiunea consecințelor, adică se se zică: «Lucrează ast-fel, ca maxima saŭ principiul acțiunilor tale să se poată generalisa spre *binele general saŭ spre fericirea universală.*» Numaĭ cu această condițiune poate o regulă de acțiune să devie morală, cînd adică, generalisîndu-se, ar produce o fericire socială. Cu acest adaos, ne putem servi de criteriul Kantian, cu toate că atunci el nu maĭ este intuiționist, ci utilitar. Cu ajutorul luĭ, ast-fel complectat, putem cunoaște însă foarte lesne calitatea morală a unuĭ fapt, or-cît de neînsemnat ar fi acesta. N'avem de cît să ne închipuim că acel fapt s'ar generalisa, ar deveni regula de acțiune a tutulor membrilor uneĭ societățĭ ; și atunci, după urmările ce ne-am închipui că ar avea pentru societate, îl putem declara, dela început, de moral saŭ imoral.

6. Teoria utilitarismuluĭ

Nicĭ una din teoriele espuse pînă aci n'a fost în stare să ne dea un criteriŭ clar, complect și consecuent al bineluĭ și dreptuluĭ. Toate aŭ fost nevoite să se reducă la teoria urmărilor pentru societate și a se sprijini pe dînsa, pentru a lua o înfățișare rațională și acceptabilă. Această ultimă teorie, al căruĭ răspuns, întemeiat pe fapte și probe, ajută răspunsul tuturor celor-l'alte, se numește *teoria utilitarismuluĭ.* Despre dînsa vom trata acum.

Filosoful englez *David Hume* (1) (1711—1776) a de-

(1) Pronunțat *Devid Hium.*

monstrat în un mod inductiv, adică plecînd de la fapte particulare și ridicîndu-se la legea generală, că, atît în trecut cît și astăzi, conștiința omului n'a aprobat și nu aprobă, moralicește, alte fapte, alte caractere, decît pe acele carĭ contribuesc saŭ par a contribui la binele și fericirea tutulor saŭ majorităței, și în măsura în care s'a crezut că contribuesc la acest resultat. Prin urmare, orĭ-cînd și orĭ unde se vorbește de drept și nedrept, spiritul se raportează conștient saŭ inconștient la fericirea generală, adică se stabilește prin aceste epitete că este vorba de ceva care contribue, prin ființa și funcțiunea sa, la realisarea celuĭ maĭ mare *quantum* de fericire pentru toți saŭ pentru ceĭ maĭ mulțĭ.

Om bun și drept, caracter bun și drept, faptă bună și dreaptă, s'a socotit tot-d'auna acel om, acel caracter saŭ acea faptă care prin natura sa tindea, or *se credea că tinde*, a conserva și a spori buna stare, fericirea societățeĭ. O lege, o dispositiune, o instituțiune, o poruncă, etc., sunt bune și drepte, cînd din îndeplinirea lor isvorăște pacea, liniștea, ordinea, binele și fericirea tutulor saŭ celor maĭ mulțĭ. Dacă luĭ D-zeŭ, i se atribue epitelul de bun și drept este din causa credinței că el voește conseravrea binelui și a fericireĭ genuluĭ omenesc, după cum explică însuși John Locke și teologiĭ filosofĭ. Dacă a se neglija pe sine însuși, fără niciĭ un folos pentru alțiĭ, este răŭ și nedrept, causa și esplicarea, e că: prin aceasta se vatămă și se distruge un membru din societate, se împuținează cantitatea de fericire, fără să se pună nimic în loc.

Dacă este bine și drept a se domina pasiunile egoiste, causa și explicarea este că: prin această abținere și

restrîngere personală se salvează liniștea sufletească și fericirea mai multora, se reduce deci o plăcere, pentru a face posibilă existența mai multor altora. De ce se ridică, și e drept a se ridica, libertatea făcătorilor de rele a hoților și omorîtorilor? Pentru acelaș cuvînt. Pentru ce și cînd «a minți» e un vițiu, un rău? Pentru că și atunci cînd tinde a distruge relațiunea și încrederea dintre oameni, a face imposibilă viața în comun, a nimici «societatea», isvorul atîtor bunuri pentru toți. Iar cînd zicem: «a tinde la perfecțiune este datoria ori-căruĭ om,» ce alt-ceva înțelegem oare, decît că: e datoria luĭ a-și apropia și cultiva acele calități, carĭ tind a mări fericirea tutulor? Pe de altă parte s'ar putea zice, că a lucra în acest sens este a trăi «conform naturei», a realiza intențiunile cele mai adînci și mai înalte din univers. Căci viața e un product superior al evoluțiuneĭ naturale; ea pare a fi un scop, către realisarea căruia natura a dispus funcțiunea legilor sale ca niște mijloace.

Numaĭ teoria Utilitarismuluĭ poate da un înțeles și un coprins celor-l'alte teoriĭ deja expuse, saŭ acestea, pentru a fi inteligibile și raționabile, trebuesc reduse la Utilitarism (1).

Teoria Utilitarismuluĭ se ridică pe o bază atît de simplă, în cît se pare a se înțelege de sine, și atît de largă, încît este universală.

Ceia-ce cunoaștem noĭ mai sigur, din toate cîte putem cunoaște, sunt stările noastre sufletești. Numaĭ despre ele avem o cunoștință *adequată*, în care ideea

(1) Dovedirea detaliată a acesteĭ afirmațiunĭ ar putea constitui, pentru elevĭ, obiectul unor exercițiĭ saŭ compositiunĭ filosofice.

corespunde tocmaĭ lucruluĭ cunoscut în sine. Despre cele-l'alte lucruri, în afară din noĭ, nu putem avea ideĭ adequate, cunoaștem numaĭ impresiunile ce produc ele asupra noastră, deci aparițiunele lor în noĭ (1).

Aceste stărĭ sufletești se divid, despre partea afectivă, în treĭ categoriĭ: plăcute, neplăcute și indiferente. Noĭ purtăm un interes vital numaĭ celor plăcute și neplăcute: unora, ca să le conservăm și să le sporim: celor-l'alte, că să le evităm și să le micșorăm.

Toată activitatea noastră se reduce la impulsul de a căuta plăcerea, a evita durerea. Această tendință înăscută, care formează legea universală a voințeĭ, e scopul ultim al tutulor întreprinderilor omenești. Importanța eĭ biologică este capitală, și în acelaș timp ea constitue temelia eticeĭ științifice.

In fie-care stare sufletească de satisfacere orĭ de plăcere viața pare că se afirmă, crește, strălucește maĭ clar în univers. In fie care stare sufletească de nemulțumire, de deprimare, de durere, viața pare că se întunecă, scade, tinde către zero.

De aceea și lucrurile de orĭ-ce fel, din lume, carĭ îndeplinesc condițiunea cea dintiiŭ, iaŭ numirea de *bune;* de *rele*, cînd îndeplinesc condițiunea cea de a doua; adică de «bune,» atuncĭ cînd contribuesc la afirmarea vieței prin plăcere; de «rele», cînd contribuesc la negațiunea vieței prin durere.

A face deci fapte de oamenĭ «bunĭ,» este a *evita durerea* în genere, adică a păstra intactă cantitatea de fericire, de strălucire vitală din univers: și maĭ este

(1) Să se vază *Psihologia*, «Raportul calitativ dintre sensațiuni și escitațiuni.»

încă a căuta și *realisa plăcerea*, în genere, adică a spori și a desvolta cantitatea de viață și de strălucire vitală din lume.

Coprinsul noțiunilor „bine“ și „bun“.

Dacă cercetăm mai de aproape condițiunile și împrejurările, în cari dăm acest atribut de *bun*, găsim că tot-d'a-una acele lucruri saŭ ființe, se numesc *bune*, cari, direct saŭ indirect, depărtează de noi saŭ împuținează o neplăcere, o durere; saŭ acelea cari ne produc orĭ ne măresc o plăcere; adică acelea cari sunt cause directe saŭ indirecte a unor stări de conștiință plăcute. Iar, în cas contrar, lucrurile se numesc *rele*.

Cu alte cuvinte, pentru ca un lucru oare-care să-și atragă epitetul de *bun*, trebue să fie pus în raport direct orĭ indirect cu o ființă organisată orĭ simțitoare și să deștepte într'însa un sentiment favorabil, plăcut.

Noțiunea bineluĭ este dar *relativă*, căcĭ coprinsul eĭ se determină numaĭ după punerea în relațiune a unuĭ obiect cu un subiect și variază după natura subiectuluĭ.

La întrebarea: pentru-ce uń lucru este bun? ajungem a răspunde că el este *causa directă orĭ indirectă a unor stări sufletești de mulțumire orĭ de plăcere într'o conștiință dată, pentru care el este bun*.

Lucrurile însă aŭ efecte adesea amestecate, și bune și rele. Pentru a determina decĭ, gradul lor de valoare *hedonică* (de plăcere), va trebui să se facă un calcul, să se vadă dacă suma efectelor plăcute întrece suma efectelor neplăcute, saŭ vice-versa: și

atunci acel lucru va fi numit cu drept cuvînt *bun*, care nu va produce un bine numai în aparență și trecător, ci un bine real și durabil; adică acela, la care se va dovedi *un excedent de plăcere asupra durerii*. Iar lucrul va fi *rău* atunci, cînd se va dovedi, prin calcul mai întins, că el produce în definitiv *un excedent de durere asupra plăcerei*.

Gradele bunătății sau valorii lucrului se vor determina după gradul aceluĭ excedent. Dacă «bun» este acela, la care se află un excedent de plăcere asupra durereĭ, «mai bun» va fi acela, la care acel excedent va fi «mai mare»; «cel mai mare bun» va fi acela, la care *excedentul e cel mai mare*. Positivul, comparativul și superlativul, se determină după mărimea excedentuluĭ.

Cel mai mare bun, «bunul suprem», *summum bonum*, ar fi dară aceia-ce ar produce în o conștiință cel mai mare excedent de stări sufletești plăcute asupra celor dureroase, neplăcute. Dar cel mai mare excedent posibil de mulțumire sau plăcere asupra durerii sau nemulțumireĭ se chiamă, în alți termeni, *cea mai mare fericire posibilă*, care este *binele suprem*. Prin urmare, *bunul suprem este causa care produce binele suprem*, adică cel mai înalt grad de fericire adevărată; răul suprem, cel care produce starea contrară.

Atît limbile clasice cît și limbile moderne culte nu aŭ termenĭ deosebiți pentru a însemna cele două părți distincte ale noțiunii *summum bonum*, partea obiectivă, externă, și partea subiectivă, psihologică, sau mai scurt, *causa* și *efectul*. «Le bien suprême», «das höchste Gut,» «highest or ultimate good,» în semnează atît acea ce produce starea sufletească dorită, cît și această stare însăși, atît *bunul* cît și *binele* suprem.

Limba romînească distinge, din capul locului, prin doĭ termenĭ deosebiţĭ, această dublă semnificare implicată în *bonum*. «Bine» se întrebuinţează în genere pentru starea psichologică plăcută, efectul subiectiv al uneĭ cause din afară, «'Mĭ-e bine,» «ceva face bine,», etc. «Bun,» «bunurĭ» maĭ mult pentru obiectul saŭ causa esternă care produce acest efect.

Nu găsim aceiaşĭ desdoire lexicală pentru cele două înţelesurĭ corespunzătoare implicate în termenul *rău*.

Din lipsa termenilor specialĭ pentru *bun* şi pentru *bine*, a durat neînţelegerĭ între filosofĭ, carĭ, la întrebarea: în ce constă *summum bonum?* răspundeaŭ, unĭĭ gîndindu-se la causă, la bun: că el constă în virtute, în avere, amicĭ, posiţiune socială, etc.; alţiĭ, gîndindu-se la efect, la bine, spuneaŭ că el constă în plăcerĭ, fericire, linişte, în lipsa de durerĭ, indiferenţă absolută, etc. Fără să bage de seamă, eĭ răspundeaŭ adesea deosebit, pentru că aveaŭ în spirit două întrebărĭ deosebite, de şi formulate în acelaş fel.

Gradaţiunea plăcerilor.

Filosoful englez *Jeremie Bentham* (1748—1832 a arătat condiţiunile ce trebue să îndeplinească plăcerile pentru a fi numite *maĭ bune*, maĭ preţioase, adică a dat *principiul* după care se poate stabili o ierarchie, *o scară a valorilor relative* aplicabilă la diferitele plăcerĭ; şi negreşit, după acelaş principiŭ se poate măsura şi valoarea negativă a durerilor.

Aceste condiţiunĭ sunt următoarele: 1) *Intensitatea*, 2) *Durata*, 3) *Fertilitatea*, 4) *Puritatea*, 5) *Extensiunea*.

Cu cît o plăcere îndeplinește mai multe din aceste condițiuni, cu atît ea este mai superioară; de asemenea, cu cît o durere îndeplinește mai multe din aceste condițiuni, iea are efecte mai puternice, e durere într'un grad mai mare, adică e mai deprimantă. Pe cînd plăcerea, cu cît face să se afirme viața mai mult, cu atît, este mai superioară; durerea, din contră, are de resultat slăbirea vieții, în proporțiune cu gradul său, adică în proporțiunea în care îndeplinește condițiunile de mai sus.

Să înțelegem acele condițiuni.

Un sentiment are o valoare cu atît mai mare pentru viață:

1°) Cu cît este mai viu, mai puternic, mai adînc sau mai intens, în momentul producțiunii sale. Aceasta este evident.

2°) Cu cît ocupă mai mult timp conștiința, fie sub forma primitivă de presentațiune, fie în cea derivată de representațiune, cînd adică se poate memora mai bine și reproduce mai ușor în minte. Prin aceasta el se poate gusta mai mult timp, influențează gîndirile, pornirile și actele noastre. Persistența în conștiință constitue condițiunea de *durată* a fenomenului psihic.

3°) Cu cît e mai *fertil* în alte stări afective similare, cu cît decurg din el mai multe satisfacțiuni, dacă e plăcere; nemulțumiri, dacă e durere.

4°) Cu cît e mai *pur*, mai curat, adică e mai ferit de urmări contrare, s. ex. de urmări dureroase, de desgust, sațietate, etc., în casul cînd e vorba de plăcere.

5°) Cu cît el se poate *extinde* la mai multe persoane, adică e mai *sociabil*, mai puțin individualisat, se poate

comunica mai multor suflete, fără a se împuţina, fără a scădea.

Dacă plăcerile intelectuale, estetice, morale; dacă iubirea basată pe calităţi sufleteşti; dacă amiciţia, etc., se numesc plăceri mai înalte de cît cele sensuale, de cît iubirea basată pe calităţi fisice, etc., causa este că cele d'întîiŭ îndeplinesc mai bine condiţiunile spuse, de cît cele din urmă.

Să se compare, bunioară, plăcerea *lecturei* cu aceia a *mîncării* (1).

1. **Intensitatea.** Din punctul de vedere al intensităţii, să zicem că ar putea fi egale: tăria plăcerii ce are un om flămînd, cînd mănîncă o bucată de pîne şi o friptură, se poate pune alături cu aceia a unui învăţat care urmăreşte, în o carte, lectura unei descoperiri ştiinţifice, de care se interesează. Dacă însă *egalitatea* ar mai putea fi admisă, superioritatea de intensitate a plăcerilor sensuale asupra celor intelectuale, morale, estetice, e contestabilă, cînd ne amintim nu numai efectele acestora asupra oamenilor mari, de cari vorbeşte istoria, (*Arhimede*, *Newton*, etc.), dar în genere asupra omului mijlociŭ. O veste bună, o vorbă de laudă, ezaltează, dă entusiasmul, împinge pe om la întreprinderi îndrăsneţe, eroice, une-ori mortale. *La joie fait peur.* O reprimandă aspră în public făcută unui om simţitor şi onorabil poate să-i răpească, la minut, dacă nu chiar viaţa, dar sănătatea, integritatea facul-

(1) Comparaţiunea să se lase a fi făcută de elevi, ca exerciţiŭ. Să li se dea, asemenea, a stabili un paralelism şi între alte plăceri sensuale şi intelectuale sau superioare, din punctul de vedere arătat în text.

tăţilor. Un spectacol teatral provoacă sentimente pu ternice, carĭ împing la acţiunĭ înconştiente, involuntare; provoacă lacrimĭ, strigăte, etc. Cîţĭ lectorĭ nu străpung de necaz ochiĭ portretuluĭ vre-unuĭ personaj nesimpatic din romanţele ilustrate!

Dar pentru a compara şi maĭ lămurit forţa relativă a celor două categoriĭ de sentimente, să ni le închipuim în conflict, luptînd în acelaş timp în conştiinţă. Şi să nu luăm numaĭ decît exemple extreme de asceţĭ, carĭ, pentru plăcerea d'a urma uneĭ poruncĭ religioase, divine, jertfiaŭ plăcerile imperioase actuale ale corpuluĭ, ale simţurilor. Copiiĭ de cîte-orĭ nu renunţă la plăcerea ce le ar face mîncarea unuĭ măr frumos, fie pentru a-l păstra de frumuseţe, fie pentru a mulţumi dorinţa părinţilor! Şi nu sunt rare de fel casurile, cînd cineva uită de masă, fiind sedus de farmecul uneĭ cărţĭ saŭ uneĭ convorbirĭ, şi nu ia seama la delicioasele alimente ce se succed sub ochiĭ luĭ.

Dar comparaţiunea din cele-l'alte puncte de vedere arată şi maĭ lămurit superioritatea plăcerilor intelectuale asupra celor sensuale.

2. **Durata.** Din natura lor, plăcerile mîncăriĭ, băuturiĭ, etc., sunt scurte în presentaţiunea lor actuală şi greŭ de memorat, anevoie de reprodus ; decĭ repede trecătoare ca sensaţie şi palide ca representaţiunĭ.

Din psichologie se cunoaşte că sensaţiunile cele maĭ reproductibile sunt acelea de vedere şi de auz. Acestea însă formează tocmaĭ elementul fundamental în construirea plăcerilor înalte, estetice, intelectuale, morale. Ce rămîne în mintea noastră ca suvenire, s. ex. dintr'un ospăţ copios, la care am luat parte cu maĭ mulţĭ prietenĭ? Nicĭ gustul bucatelor, nicĭ acela al

vinului, nici parfumul florilor puse pe masă; ci frumosul aranjament și podoabele sălii și ale mesei, anecdotele spirituale ce s'au spus, glumele cele mai isteţe ce s'au improvisat, hotărîrile entusiaste ce s'au luat, etc.

Asemenea, e incontestabil că dacă mîncăm o prăjitură bună și citim o poesie frumoasă, plăcerile relative sunt evident inegale în durata presentă și în cea memorială. Plăcerea gustativă ţine cît ţine degustaţiunea prăjiturei, care nu poate fi de cît foarte trecătoare. O poesie însă n'are sfîrșit. O putem citi și resciti, putem insista cît vrem asupra imaginilor și frumuseţilor ei. Afară de acestea, mîine, peste o lună, peste un an, ne putem reproduce în minte conţinutul ei, saŭ chiar integral forma ei; și deci din noŭ gustăm plăcerile causate de ea. Prin urmare, e dovedit esperimental, că o plăcere intelectuală întrece în durată pe una sensuală.

3. **Fertilitatea.** Lectura unei cărţi interesante poate da naștere în spiritul nostru la fel de fel de alte combinaţiuni de ideĭ științifice, saŭ la creaţiuni artistice inspirate de farmecul tablourilor și scenelor imaginate de autorul pe care îl citim. Deci, plăcerea lecturei e urmată de plăcerile concepţiunei noastre proprii, de acelea ale creaţiunei intelectuale și poate chiar ale esecuţiunei, exprimării.

Să se spună însă, carĭ sunt urmările hedonice ale plăcerii provenite din mîncare? Se vor găsi, negreșit, unele, și încă nu fără importanţă O mîncare cumpătată și nutritoare, o digestiune normală, are de consecinţă toate bunele dispoziţiuni ale sănătăţii, dispoziţiuni carĭ însenînează viaţa, daŭ sufletului limpezimea

și veselia, elasticitatea și puterea. Dar acestea sunt urmările naturale ale orĭ-căreĭ nutriţiunĭ regulate, higienice. Constituesc deci, chiar baza vieţiĭ. Cestiunea este însă, pe acest fundament vital, ce decoruri hedonice particulare se vor alege de preferinţă? Cu ce fel de plăcerĭ îl vom mobila și orna? Cu plăcerĭ luate tot din domeniul sensaţiunilor inferioare? Cu rafinăriĭ de mîncărĭ și băuturĭ? Acestea nu sunt o condiţiune higienică a vieţiĭ, sunt un lux; și, ca atare, s'ar alege pentru valoarea lor *hedonică*, nu pentru cea strict *biologică*. Dar din acest punct de vedere special, urmările lor hedonice sunt cu mult inferioare celor datorite plăcerilor estetice și intelectuale în genere. Fertilitatea lor, comparată cu acelor din urmă, e foarte redusă.

4. **Puritatea.** Care din cele două categoriĭ de plăcerĭ sunt isvor maĭ curat de alte nouĭ plăcerĭ, fără amestec de turburărĭ sufleteștĭ saŭ corporale, fără amestec de durerĭ? Ceĭ care-și petrec nopţile în ospeţe, în chefurĭ; ceĭ care-și prelungesc din obiceiŭ deliciile meseĭ, sunt eĭ trupește și sufletește tot așa de neatinși și de folosiţĭ, ca aceea carĭ, cumpătaţĭ și măsuraţĭ în împlinirea datoriilor fisiologice de nutriţiune, își îndreaptă prisosul activităţiĭ lor sufleteștĭ în petrecerĭ de natură intelectuală, către artă, știinţă, acţiune practică? Saţietatea, desgustul, desordinea și degenerare fisiologică, «buhăiala» fisică, boale, slăbiciunĭ—iată amărăciunile, destul de covărșitoare ce se împletesc cu plăcerile simţurilor inferioare. Foarte inclinate a degenera în viţiĭ, acestea se plătesc prea scump, cu viaţa și onoarea omuluĭ.

Dar, vizitezĭ o galerie de tablourĭ, asistĭ la un concert, facĭ un act de bine-facere; inima ţĭ rămîne mult

timp caldă de plăcere și luminată de alte ideĭ frumoase, carĭ se nasc din acele fapte, ca nouĭ cause de plăceri. Actele noastre morale devin deprinderĭ, isvor de alte acte morale, decĭ de alte satisfacțiuni sufletești, pornite fie din împăcarea cugetuluĭ, fie din aprobarea semenilor. Ele devin centre de radiațiune hedonică, în ale căreĭ raze sufletul nostru crește împuternicit de propriile sale producțiuni.

5. **Estensibilitatea.** Plăcerile sensuale sunt din natura lor mărginite la individul care le percepe, sunt egoiste. Causa care le produce își mărginește efectul său, reducîndu-l asupra uneĭ singure persoane. O portocală nu se poate da la zece persoane de-o-dată, fără a se împuțina. E o concepție imposibilă. O poesie însă se poate ceti, o bucată de musică se poate executa pentru sute de persoane d-o-dată, fără a scădea din meritul său estetic. Plăcerea nu se împarte reducîndu-se, ci se împărtășește multiplicîndu-se proporțional cu numărul auditorilor. Este constatat că, cu cît numărul auditorilor e maĭ însemnat, cu atît plăcerea estetică, produsă de o operă de artă, crește pentru fiecare persoană din public. Petrecerile estetice nu-s exclusiviste, ca cele sensuale; din contră, sunt sociabile.

Afară de aceasta, o plăcere intelectuală, în genere, gustată de unul din noĭ, se poate comunica și altora și decĭ estinde la cît se poate maĭ multe suflete. Dacă am fost la o piesă frumoasă, saŭ am citit o carte interesantă, orĭ am asistat la o scenă de eroism și entusiasm moral, etc., întâlnindu-ne cu alte persoane, narăm cele văzute, citite orĭ auzite, și, punînd în curent pe alțiĭ cu stările noastre sufletești, producem și în

ei plăcerea, le satisfacem curiositatea intelectuală. Dăm emoționabilității și intelectului lor o hrană. Dar să povestim cui-va, ori-cît de amănunțit și de colorat, plăcerile gustate de noi, fie la un banchet, fie atunci cînd am mîncat o simplă prăjitură ori portocală, etc., și să ne spună apoi ascultătorul nostru, dacă pofta de mîncare s'a potolit cît de puțin, auzindu-ne cum ne-am potolit noi pe a noastră.

Bunul și binele pentru individ și pentru societate. — Calcularea lui.

De oare-ce binele suprem sau fericirea e compusă din elemente hedonice, ea se va constitui mai cu seamă din acele plăceri, cari stau mai sus în scara valorilor relative. Pentru producerea acestora se vor alege mijloacele, adică «bunurile», corespunzătoare, precum: activitatea intelectuală, estetică, morală, în diferitele lor categorii.

E rar ca aceste bunuri să fie cause *absolut curate* din puntul de vedere hedonic, adică e rar ca urmările lor să fie numai plăcute. De aceia individul trebue să facă în viața lui calcul de urmările plăcute și neplăcute ale fie-cărei acțiuni și să aleagă acea linie de purtare, din care ar eși un adevărat excedent de plăcere asupra durerii.

Spre acest scop el va trebui să aibă în vedere nu numai momentul present, ci viața întreagă. El nu va trebui să stea la îndoială a renunța la o plăcere, cînd după ea ar fi să urmeze, în mod sigur, o durere mai costisitoare, sau cînd dînsa ar fi să-l priveze mai târ-

ziŭ de plăceri maĭ însemnate, maĭ durabile și maĭ curate.

De asemenea, nu va trebui să stea cine-va la îndoială a lăsa să se producă o durere, cînd după dînsa va urma o plăcere puternică saŭ cînd se vor înlătura dureri maĭ grele; căcĭ calculul fericireĭ trebue să se raporteze la un cîmp maĭ larg din viață, la un orizont maĭ întins, iar nu să se mărginească la un singur punct, numaĭ la present, saŭ numaĭ la o parte mică din întreaga durată a existenței. Calculul va fi cu atît maĭ puțin greșit, cu cît se va face pe basa maĭ multor date. Alt-fel, dacă nu ne privim cu mintea în viitor și nu introducem în socoteala noastră durerile și plăcerile ce aŭ să vină, putem prea lesne, pentru o înșelătoare atracțiune a momentuluĭ de față, pentru «egoismul presentuluĭ,» să pierdem, dacă nu toată, cea maĭ mare parte din fericirea noastră pămîntească; saŭ de frica uneĭ dureri momentane, să atragem asupra noastră amărăciunile incalculabile ale viitoruluĭ.

Din determinarea celuĭ maĭ mare bun și bine pentru individ, se înțelege modul cum se va determina și aceia-ce se va numi: cel maĭ mare bun și bine pentru societate.

Pentru *Etică*, acest din urmă *bonum* este cel adevărat, adică bunul și binele moral. *Bunul moral* saŭ, maĭ simplu, *bun*, va fi dar acea causă obiectivă care produce fericirea universală saŭ *binele moral*.

Noțiunea *bun*, din punct de vedere etic, este maĭ restrînsă de cît din cea psihologică. Aceasta din urmă are o sferă maĭ largă: coprinde în sine orĭ-ce causă de plăcere pentru o conștiință oare-care. Bunul

etic își reduce sfera numaĭ la acele cause carĭ produc o plăcere, o stare de conștiință mulțumită *totalităței*, și cel puțin *majorităței*, nu însă numaĭ unuĭ singur individ saŭ minorităței, în opunere cu cea dintîiŭ.

Ceea-ce s'a zis despre calculul fericireĭ noastre individuale, se aplică și la calculul fericireĭ *în genere*, fericireĭ universale, cu care se ocupă în special știința și conștiința morală. După cum trebue să avem viața noastră întreagă înaintea spiritului, de asemenea trebue, în reflexiunile și aprecierile noastre morale, să ne gîndim la *quantum* de fericire *generală*, universală, la aceia-ce constitue conservarea și buna stare psihofisică a *celor maĭ mulțĭ*, a tuturor, iar nu a unuĭ mic grup de indiviziĭ.

Orĭ-ce durere inutilă (aceia care nu atrage o plăcere) adusă uneĭ ființe, orĭ-ce perdere saŭ scădere inutilă de plăcere (adică fără a atrage după sine o plăcere maĭ mare, saŭ fără a evita o durere maĭ mare) este un răŭ, care ne revoltă, orĭ-cînd și orĭ-unde s'ar face.

Din contră, este o *datorie* a or-căruĭ om, *datorie* pe care caută a o îndeplini orĭ-ce conștiință normală, anume: a evita producerea de dureri inutile atît în sufletul săŭ cît și în orĭ-ce altă ființă simțitoare. Și este un merit a căuta să producĭ o plăcere positivă nouă saŭ a alina o durere deja existentă.

* Metoda în determinarea calităței morale.

Pentru a determina dacă ceva este bun saŭ moral, trebue să încercăm a ne da seamă de urmările sale asupra omenirii în genere. *Faptele*, după *urmările* lor,

vor fi judecate de bune saŭ de rele; iar *caracterele*, din carĭ isvoresc, vor fi considerate de morale saŭ de imorale, după cum sunt determinate și mișcate, în manifestările lor, de *intențiuni* saŭ de gîndirĭ și de *sentimente*, cu un cuvînt, de **motive** altruiste, desinteresate; după cum adică aŭ de scop *conscient* evitarea saŭ scăderea durereĭ și producerea plăcereĭ universale.

Urmările lucrurilor, în genere, le caută însă *inteligența;* și, despre partea aceasta, par-că ar fi avut dreptate filosofiĭ antici, cînd puneaŭ toată morala și moralitatea în cunoștință, în sciință saŭ *înțelepciune.*

Dar sufletul nostru este ast-fel organisat, că actele inteligenței nu se produc isolat, ci merg paralel cu declarările de aprețiare ale *sentimentului* (1). De aceia simțim aprobarea consciinței orĭ de cîte orĭ inteligența găsește, în urmările faptelor, un *plus de plăcere* saŭ un *minus de durere* generală.

O dată cu stabilirea resultatuluĭ intelectual, se produce și sentimentul moral corăspunzător. Decĭ, despre partea aceasta par-că ar avea dreptate intuiționiștiĭ, carĭ pun în declarările sentimentuluĭ nostru semnul sigur al bineluĭ moral.

Dar, a vedea ca intuiționismul numaĭ partea afectivă a fenomenuluĭ, fără a spune cu ce ocasie se produce, fără a arăta ce vede inteligența în lumea obiectivă, atunci cînd se naște în noĭ acel sentiment, este a fi tot atît de unilateral, ca și în teoria intelectualistă a celor vechĭ, în care se vede numaĭ partea intelectuală, se neglija sentimentul.

Amîndouă aceste funcțiunĭ sufletești, cunoașterea și

(1) Vezĭ *Psihologia*, pag. 40, ed. II.

emoţionalitatea, sunt de o potrivă necesare şi de o potrivă active în determinarea valorilor morale. Ceva mai mult, ele sînt inseparabile, merg paralel. Una fără alta nu se poate; una presupune pe cea-laltă. Sentimentul singur, fără călăuzirea şi orientarea inteligenţei, e orb; poate greşi. Omul, condus numai de sentiment, nu-şi poate da socoteală, în mod raţionat, de actele şi părerile sale; nu-şi poate susţine atitudinea sa pe argumente, pe consideraţiuni raţionale: nu se poate justifica. De aci, netăgăduita, necesitate şi importanţă a rolului inteligenţei.

Importanţa rolului acestei facultăţi reiese şi din faptul că a cunoaşte ceva e condiţie prealabilă pentru a-l căuta saŭ înlătura. Noi nici nu aprobăm, nici nu desaprobăm un lucru pe care nu-l cunoaştem, şi nu simţim, prin urmare, nici o pornire de atracţiune nici de repulsiune faţă de el. *Ignoti nulla cupido.*

Dar, dacă a cunoaşte ceva este o condiţie premergătoare pentru calificarea lui, şi dacă inteligenţa joacă în genere un rol atît de însemnat în judecata şi activitatea morală, nu urmează de loc d'aici că *Socrate*, buni-oară, avea dreptate a reduce la cunoştinţă toate virtuţile şi forţele morale. Inteligenţa singură nu face de cît să constate şi să raporteze, în mod rece şi nepărtinitor, fără a aprecia, fără a îndemna la acţiune într'un sens saŭ altul.

Nu e destul a cunoaşte pentru a alege şi a lucra. A avea pentru *ceva* un *sentiment* oare-care, a simţi pentru el plăcere, înclinaţiune, orî neplăcere, aversiune, este o condiţie esenţială, indispensabilă, fie pentru apreciarea lui, fie pentru realisarea orî evitarea lui, adică pentru a trece de la cunoaşterea teoretică la

judecata morală și la acțiune. Alt-fel, putem să cunoaștem multe lucruri; dar, dacă ne sunt indiferente, rămîn ca și cînd n'ar fi pentru noi.

Prin urmare, numaĭ începe îndoială că inteligența și sentimentul, *împreună*, determină calitatea morală a lucrurilor; și anume, cu inteligența urmărim consecințele, pentru a putea să le declarăm de bune orĭ rele prin sentimentul corăspunzător ce se deșteaptă atuncĭ în noĭ.

* Înlăturarea cîtor-va neînțelegerĭ privitoare la teoria Utilitarismuluĭ (1).

Prima neînțelegere.— Utilitarismul pune ca criteriŭ moral, o condițiune grea, ba chiar imposibil de îndeplinit: *realisarea fericirii generale.* O acțiune trebue să fie causa fericirĭĭ generale, spre a merita epitetul de dreaptă și de morală. Dar realisarea fericireĭ generale nu e posibilă prin nicĭ o acțiune singură, nu stă în mîna și puterea unuĭ om singur; decĭ, măsurați cu această măsură morală, ar trebui să se considere toțĭ oamenĭĭ de imoralĭ, de oare-ce nu îndeplinesc condi-

(1) Discuțiunea acestor nedumeniri, și a multor altor cestiunĭ din carte, de altminterĭ, ar fi bine să nu se expună direct și d'o dată *ex cathedra* de profesor, ci să se propună ca exercițiŭ logic, filosofic, formulîndu-se obiecțiunea și cerîndu-se asupra eĭ părerea elevilor. Profesorul va susține obiecțiunea, elevii o vor combate. Necesitatea d'a căuta argumentele în coprinsul cunoștințelor deja obținute va avea pe de-o parte de resultat a întări memoria, iar pe de altă parte va exercita raționamentul, va atrage și mări atențiunea, va desvolta activitatea spontană a spiritului.

țiunile criteriului moral, nu pot realisa fericirea universală.

La această întîmpinare răspundem:

1°) Nu se cere să avem tot-d'a-una înaintea ochilor, ca obiectiv al acțiuneĭ noastre, totalitatea ființelor omenești. Fie-care om fiind o parte din omenire, a face pe *unul* fericit, este a spori cu ceva fericirea generală; a-ĭ face unuia rău, din contră, este a scădea cu ceva fericirea generală, — afară numaĭ, firește, dacă acel om stă cum-va în conflict cu condițiunile de existență, de buna stare a societățiĭ; în casul acesta, răul luĭ este un rău necesar, indispensabil, pentru evitarea altor rele maĭ marĭ.

2°) Afară de aceasta, cînd se vorbește de fericirea generală, nu se înțelege numaĭ-de cît-realisarea de fapt și *imediată* a eĭ, ci *tendința* naturală de a ajunge la acest resultat. Dela noĭ se cere numaĭ să facem ast-fel de acte, carĭ, prin natura lor, ar fi capabile să realiseze fericirea tuturor, și ar realisa-o de fapt și în mod necesar, dacă pe de-o parte ar lipsi unele piedicĭ firești inevitabile, saŭ unele opositiunĭ trecătoare, dar încă existente; și dacă pe de altă parte acele acțiunĭ s'ar generalisa și ar deveni o lege de activitate universală.

Prin urmare, criteriul simplificat și practic al teorieĭ este următorul, generalisarea acțiuneĭ, în scopul binelui general. Ast-fel, o faptă isolată se poate recunoaște, dacă e bună saŭ rea, îndată ce, închipuindu-ne că ar fi regula de acțiune a tuturor oamenilor, am constata, în urma calculului făcut asupra urmărilor eĭ, că ea ar avea de resultat final sporirea buneĭ stărĭ generale.

A doua neînțelegere.—Se maĭ opune teorieĭ anevoința

d'a găsi cu exactitate adevăratele urmări sociale ale acțiunilor, și prin urmare posibilitatea d'a ne înșela asupra valorii lor.

Răspunsul la această întîmpinare este ușor de dat. Dacă stabilirea calităților morale este greŭ de săvîrșit pe această cale, adică întrebuințînd munca încordată a inteligenții, urmează oare că, dacă ne vom scuti de această muncă, dacă vom omite căutarea urmărilor, dacă ne vom hotărî și pronunța fără cercetări prealabile, fără studiŭ mai amănunțit, am greși mai puțin? am fi mai siguri de resultat? Dacă greșim în aprețierile noastre chiar atunci, cînd luăm atîtea precauțiuni pentru o justă aprețiare, de sigur că vom fi mai ușor înduși în eroare, cînd vom fi lipsiți de acest sprijin al reflexiunii și cînd vom lucra și apreția fără destulă meditațiune, ci numai după inspirațiunile momentului, după părerile superficiale neîntemeiate, după tradițiuni, după obiceiuri, etc. E adevărat, că stabilirea calităților morale este adesea o afacere grea; ea cere concursul, ajutorul multor cunoștințe, multor observațiuni, adesea multor științi privitoare la om și la societate, — deci cunoștințî antropologice și sociologice. De aceia opera acestei apreții, în realitate, nici nu cade în sarcina și răspunderea unui singur individ, după cum nici nu stă numai în puterea lui, ci ea se face de omenirea întreagă și, în particular, de atîția oameni cu cunoștințî speciale.

Omenirea întreagă, pe de o parte, a experimentat, în decursul veacurilor, efectele bune saŭ rele ale diferitelor feluri de acțiuni; a constatat, bunioară, că *minciuna*, ca fel de acțiune, de manifestare omenească, are resultate vătămătoare pentru societate, și de aceia

a declarat-o de rea. Pe de altă parte, oamenii de știință, psihologii, eticienii, antropologii, sociologii, economiștii, fisiologii, etc., fie-care în domeniul său, au constatat, prin observațiuni amănunțite, felul efectelor ce are sau ar putea să aibă asupra vieții, sănătății, fericirii individului și societății, cutare lucru: fie acesta acțiune, obiceiu, credință, lege, instituție, manifestare de conduită, deprindere, etc. Așa în cît pe de-o parte resultatele experienței genului omenesc întreg, pe de altă parte, conclusiunile obținute de diferitele științi, dau posibilitatea individului de a se orienta mai exact în constatarea și stabilirea urmărilor și prin urmare, în apreciarea lucrurilor și faptelor, în calificarea lor morală. Dar de aici reese, natural, că această ocupațiune intelectuală cere pregătiri, și că ori-ce om, care înțelege gravitatea răspunderii sale morale, trebuie să aibă grijă de a se informa de resultatul acelor cercetări, cari îi dau mijlocul de a funcționa mai sigur ca ființă morală conștientă.

A treia ne-înțelegere.—Utilitarismul pune ca mobil și ca scop al vieței, *plăcerea*. Insă, «a umbla după plăceri,» nu este un ideal demn de om. Cea-ce este demn de om, este «a-și face datoria,» «a realisa în el virtutea.»

Această obiecțiune pornește din neînțelegerea termenilor întrebuințați de ea însăși. Utilitarismul nu tăgăduește că cea mai mare plăcere a omului este aceia care resultă din îndeplinirea datoriei, din satisfacerea conștiinței; dar nimic nu-l face a se feri de a întrebuința, și în acest cas, cuvîntul *plăcere*. Un cuget împăcat este o stare de conștiință *plăcută;* și obiecțiunea nu poate susține că e rău, e nedemn a căuta cine-va

o ast-fel de *plăcere*. De sigur, ea are în gînd alt-fel de stări psichice mulțumite, cînd zice că «e nedemn a umbla după plăceri.» Probabil că se gîndește la plăcerile *sensuale*. Dar pe acestea nu le recomandă nici utilitarismul. Utilitarismul recomandă tocmaĭ plăcerile superioare, adică intelectuale, estetice, morale, și maĭ ales pe acestea din urmă; și între plăcerile morale, cea maĭ fundamentală și cea maĭ înaltă este aceia, care resultă din conștiința că cineva a făcut tot ce a știut, [illegible] și ĭ-a stat prin putință spre a scădea cantitatea de durere a societățiĭ și a-ĭ asigura o bună stare fisică și intelectuală.

Dacă, maĭ departe, obiecțiunea ar voi să lămurească cuvîntul *virtute*, de care se servă și pe care-l pune ca ideal, ar vedea că, în cele din urmă, va trebui să susțină acelaș lucru ca și teoria utilitaristă. Căci va trebui să recunoască în definitiv, că prin virtute nu se înțelege alt-ceva, decît deprinderea voințeĭ de a se hotărî și manifesta în scopul de a păstra și mări fericirea generală. Iar prin *fericire*, se știe că se înțelege *cea maĭ mare sumă de plăcere posibilă*.

Deci, cuvîntul plăcere nu trebue luat într'un sens condamnabil; el este denumirea acelor stări de conștiință, carĭ fac viața demnă de a fi trăită.

A patra neînțelegere.—Utilitarismul tăgăduește necesitatea și caracterul absolut al legilor morale, justifică și recomandă chiar une-orĭ minciuna.

Răspundem la această obiecțiune: Nici o teorie morală, și utilitarismul încă maĭ puțin, nu *recomandă* minciuna, cum nu recomandă nici *omuciderea*; și obiecțiunea, așa cum este formulată, e maĭ mult de cît absurdă, e injustă. Ceia-ce recomandă teoria Utilitaristă, se știe,

este: *cea mai mare cantitate de fericire pentru toți sau pentru cei mai mulți.*

Aceasta este legea morală supremă și *absolută*. Toate cele-l'alte precepte și regule de acțiune sunt, după împrejurări, bune sau rele, morale sau imorale, după cum stau în acord sau desacord cu această lege morală supremă. Iar utilitarismul recomandă tot ce stă în raport cu această lege și în *măsura* în care stă în raport cu dînsa.

Ast-fel, adevărul, iubirea de oameni, dreptatea, respectarea libertăței, averei, credințelor altora, se recomandă și se consideră ca morale, pe convingerea că din ele nu decurg dureri, neliniște, nenorociri generale, ci din contra, pentru că ele sunt «condițiunile binelui general.» *Dacă* s'ar putea închipui cazuri, în cari una din aceste regulĭ de acțiuni, s. ex. adevărul, orĭ libertatea, ar fi o causă de nenorocire nefolositoare atuncĭ ea ar perde dreptul la calificațiunea de bună, și morală, și ar trebui respinsă. Ast-fel, ar fi un rău condamnabil, cînd s'ar duce respectul libertăței individuale, pînă la a lăsa pe copiĭ în ignoranță, pentru că le place mai bine a se juca de cît a studia; sau a lăsa pe nebunĭ de capul lor, cu riscul de a'șĭ aduce atît lor cît și celor-lalțĭ neajunsurĭ de tot felul. In casul acesta respectul libertățiĭ este neinteligent și vătămător, cade în conflict cu legea cea mai înaltă, și e condamnabil. Din contră, aicĭ se recomandă tocmai *restricțiunea* libertăței ca mijloc mai propriŭ la realisarea binelui general, și, prin urmare, mai în conformitate cu legea morală absolută, care nu se schimbă nicĭ-o-dată, ci rămîne vecĭnic steaua polară a conștiinței și a rațiuneĭ. Tot așa în ce privește *adevărul*. Nicĭ un moralist, cu

dreaptă judecată și o conștiință nepervertită, nu va condamna, din punct de vedere moral, o purtare ca a venerabileĭ călugăriţe din «Miserabilii» de *Victor Hugo*. Adevărul era iubit și practicat de acea bună și pioasă femee. Dreapta sa conștiinţa 'ĭ a poruncit însă a minți, cînd a fost vorba să scape, prin acest mijloc, de la moarte, un om pocăit, devenit bun, muncitor, capabil, folositor societăţiĭ. De asemenea, nimenĭ nu condamnă pe un medic pentru neadevărurile ce spune la patul bolnavuluĭ, nimenĭ nu osîndește consolările și urările ce se fac din simpatie pentru nenorociţĭ, a căror durere se maĭ alină ast-fel un moment, prin arătarea speranţeĭ zîmbitoare.

Toate sunt bune și morale, numaĭ dacă și întru cît realisează, saŭ tind a realiza binele general al societăţiĭ.

A cincea neînţelegere. — Maĭ amintim încă o neînţelegere prea absurdă, pentru a maĭ avea nevoie să fie discutată pe larg. Ea cade singură, la cea maĭ ușoară analisă.

Utilitarismul ar fi o teorie fără înălțare morală; el pune ca mobil și ca criteriŭ: *interesul*, *folosul*. Dar interesul e ceva egoistic, decĭ, imoral.

Punem numaĭ întrebarea: de **al cuĭ** folos și *interes* se crede că e vorba? De al individuluĭ în parte, saŭ de al societăţeĭ în genere? In casul întîiŭ, obiecţiunea n'a înţeles de loc teoria, decĭ lovește alături, saŭ în altă doctrină; nu ne privește. In casul al doilea, ea se ridică chiar în contra moraleĭ, cea-ce de sigur nu voiește să facă.

II.

PROBLEMA LIBERTĂȚII ȘI A RESPONSABILITĂȚII MORALE.

Suntem noĭ în stare a ne trăi viața după normele morale? a da activităței noastre o direcțiune către ideal? a ne realisa ținta aspirațiunilor noastre maĭ înalte? Suntem noĭ liberĭ a *voi* și destoinicĭ a lucra într'o direcție anumită, aleasă de noĭ, de inteligența noastră, ca fiind conformă scopuluĭ superior al existenței? Ne permite organismul nostru sufletesc și natura lucrurilor, în genere, a realisa idealul vieții pe care-l concepe rațiunea și-l doresce conștiința noastră morală? Iată cestiunile la carĭ vom răspunde acum.

Importanța lor față cu morala este evidentă. După felul deslegăreĭ lor se va decide, dacă noĭ suntem saŭ nu responsabilĭ de faptele noastre și de soarta idealuluĭ nostru. Căcĭ, dacă s'ar dovedi, că organisarea noastră naturală saŭ alte împrejurărĭ și forțe supreme, nu permit ajungerea noastră la țelul dorit, nu putem fi învinovățițĭ de acest naufraj moral.

Teoriile filosofice, relative la această cestiune, se pot reduce la treĭ: 1) *fatalismul* saŭ *predestinațiunea*, 2) *liberul arbitru* saŭ *nedeterminismul*, și 3) *determinismul*.

I. Fatalismul.

Fatalismul fie vechiŭ, fie modern, tăgăduește omuluĭ, sub o formă saŭ alta, posibilitatea de a-și croi și realisa, într'o măsură oare-care, un ideal de viață ales de el singur. Omul, după această concepțiune, ar fi încorporat ca un organ infim, de mică importanță și de nicĭ o înfluență, în întregul natureĭ lucrurilor. Viața, voința, acțiunile luĭ, ar fi productul și efectul unor forțe și cause pe carĭ el nu le poate schimba, neatîrnînd întru nimic de el. Prin urmare, omul n'ar trebui să se considere responsabil de actele sale.

Găsim maĭ multe forme de fatalism, și fie-care din ele se caracterisează prin natura causelor saŭ forțelor, în stăpînirea cărora se crede că stă omul. Ast-fel, avem: a) *fatalismul social*, b) *fatalismul organic*, c) *fatalismul cosmic.*

a) **Fatalismul social.** Omul, zice această teorie, este productul inevitabil al mediuluĭ în care s'a născut și în care trăește. Faptele luĭ, bune saŭ rele, sunt indirect producțiunile mediuluĭ social care l'a format așa cum este. Lauda și blamul, responsabilitatea, nu trebue să cadă prin urmare asupra individuluĭ, ci asupra organismuluĭ politico-social, din care el face parte integrantă.

Critica acesteĭ teoriĭ. Fatalismul social conchide la iresponsabilitatea individuluĭ. Dacă cine-va face o faptă rea, ce măsură trebue de luat? Cine trebue tras la răspundere? Se poate să se lase drum liber tuturor manifestărilor vătămătoare societățeĭ, fără a căuta să le împedicăm? Nu. Atunci în contra cuĭ se va adresa pedeapsa, dacă individul se consideră neresponsabil?

In contra societăţeĭ întregĭ? cum să ne închipuim aplicaţiunea uneĭ ast-fel de pedepse? Această procedare n'ar fi numaĭ nepractică, dar chiar injustă; pentru că în aceiaşĭ societate se găsesc şi oamenĭ bunĭ. Pentru ce s'ar pedepsi în masă, în totalitate, întregul corp social? Singura pedeapsă, pe care şi-o iea societatea, în acest cas, este însăşĭ presenţa şi influenţa faptеĭ rele, comise de cel vinovat. Orĭ-ce faptă rea este un atac îndreptat în contra întreguluĭ corp social, o lovitură ce i se dă atît direct şi local, prin însuşĭ răul special săvîrşit atunci, cît şi indirect, maĭ general, prin exemplul răŭ şi imitaţia la care poate da naştere acţiunile orĭ-căruĭ membru din societate.

Insă, cestiunea nu trebue lăsată numaĭ în acest stadiu al soluţiuniĭ sale. Răul causat de o faptă imorală trebue împedicat de a se repeta. Şi ce cuvinte serioase s'ar putea aduce în contra pedepsireĭ individuluĭ vinovat, isvorul imediat al răuluĭ? Că el este productul societăţeĭ? Dar product al societăţeĭ este şi omul bun. Cum se explică deosebirea? Prin deosebirea de influenţă din partea societăţeĭ, de sigur de oare-ce toţĭ sunt productul mediuluĭ social. Atunci ar fi chiar în conformitate cu teoria fatalismuluĭ social, dacă s'ar aplica şi asupra celor vinovaţĭ mijloacele de influenţă, carĭ s'aŭ aplicat asupra celor deveniţĭ bunĭ. Acele mijloace de influenţă aŭ fost tot-d'a-una reprimirea manifestărilor rele, prin pedepse, încurajarea celor bune, prin recompense. Acelaşĭ lucru ar trebui să se aplice prin urmare şi asupra vinovaţilor. Eĭ vor trebui pedepsiţĭ pentru a se îndrepta.

Am combătut teoria, punînd-o în contrazicere cu ea însăşĭ. Dar putem lua şi altă cale.

Conclusiunile fatalismului social sunt resultatul unei confusiuni logice între două noțiuni deosebite. Se confundă noțiunea *explicațiunei* cu noțiunea *aprecierii*, și se crede că e destul a explica un lucru, pentru a-l justifica. Ast-fel se explică pentru ce un individ a ajuns să facă faptele condamnate de morală; se arată influențele educatoare la cari a fost supus, exemplele ce a avut, viața ce a dus în societatea unor oameni cu deprinderi rele, etc. Și, de aci, se trage conclusiunea că el nu e vinovat pentru faptele sale. Dar pînă aicî nu s'a făcut de cît *a se explica* pentru ce a săvîrșit cine-va niște fapte date. Dacă însă ele sunt bune saŭ rele, și, prin urmare, dacă culpabilul trebue saŭ nu pedepsit, aceasta nu s'a hotărît încă, și se va hotărî după altă procedare, decît după aceia de care ne servim, cînd explicăm un lucru.

Cînd *explicăm* un act, urmărim și constatăm *causele* și *împrejurările* în cari el s'a produs saŭ se produce; cînd îl *apreciem*, urmărim *consecințele*, efectele ce le are pentru societate. Dacă urmările sunt bune, îl recompensăm, fiind siguri că prin aceasta introducem o causă determinată a repetiriĭ luĭ; din contra, îl pedepsim, cînd urmările luĭ sunt rele, convinși că pe basa stabilității legilor naturei și a causalității universale, el va înceta de a se reproduce, de a se repeți, căci omul fuge de durere.

In contra acesteĭ interpretări și în contra acesteĭ aplicațiunĭ a causalității la fapte omenești, nu poate avea nimic de obiectat teoria fatalismului social. In principiŭ, ea nu tăgăduește influența pedepseĭ asupra omuluĭ; deci, admite implicit și posibilitatea de a schimba pe uń vinovat într'un om mai bun, de oare-ce

în această teorie se crede chiar prea mult în influența mediului asupra individului, în puterea educației — căci se consideră individul ca product numai al mediului social. Dacă se admite aceasta, atunci pedepsirea culpabililor este rațională și, prin urmare, responsabilitatea lor întemeiată, pentru că scopul pedepsei este, și nu poate fi altul, decît îndreptarea oamenilor.

b) Fatalismul organic. Fatalismul organic se încearcă a ridica responsabilitatea omului pe baza altor considerante. După cum fatalismul social punea în mediu forța supra-omenească care formase și determinase caracterul și voința individului; tot așa și fatalismul organic își închipuește o forță, căreia este supus omul, și de sub influența căreia nu se poate sustrage. Această forță este însă, după această teorie, însăși organisația noastră înăscută.

După fatalismul organic, omul se nasce cu un anumit temperament, cu anume inclinațiuni către bine sau către rău; se naște cu o constituțiune psicho-fisiologică determinată; toate actele lui decurg din acest isvor, pe care nu și l-a însușit singur, în mod voluntar; toate voițiunile lui sunt productele naturale ale unei organisațiuni pe care nu și-a dat-o singur, și care la rîndul său, este productul unor cause independente de voința individului, ba chiar anterioare existenței lui, căci ea se datorește dispositiunilor organice, moștenite de la părinți sau de la strămoși. Prin urmare, toate manifestările omului trebuiesc atribuite nu alegerii și voinței lui proprii, ci acestei naturi transmise prin ereditate.

Răspunzînd acestei teorii, observăm mai întîiu, aceia ce am observat și la teoria precedentă, că se confundă

explicarea cu *apreţiarea*. Prin consideraţiuni ca cele de mai sus, noi ne dăm seama numai de *cum* s'a făcut că cine-va este aceia ce este. Cu alte cuvinte, nu facem alt-ceva, de cît să explicăm fenomenul. Insă cînd este vorba a decide, dacă el este bun saŭ răŭ, nu ne mai uităm îndărăt, la lanţul de cause care l-aŭ format, ci ne uităm înainte, la urmările ce el le are pentru societate. Şi urmările fiind rele, avem tot dreptul să atribuim individuluĭ epitetul de răŭ.

Vine însă cestiunea: trebue saŭ nu să-l pedepsim? Căci la aceasta se reduce întrebarea: Este el saŭ nu responsabil? Penalitatea n'ar avea loc de cît într'un singur cas, anume cînd s'ar şti că ea nu are nicĭ un efect determinat asupra voinţeĭ vinovatuluĭ. Este adevărat aceasta? N'are pedeapsa nicĭ un efect asupra natureĭ omeneştĭ? Experienţa arată că are.

Şi aicĭ avem de relevat şi de discutat o eroare a fatalismuluĭ organic în modul d'a concepe natura omenească. El îşĭ închipue că omul este determinat, în forma ultimă a caracteruluĭ luĭ, numaĭ de organisaţiunea sa înăscută, — după cum, tot aşa de unilateral, îşĭ închipuia fatalismul social că natura individuluĭ este determinată numaĭ de influenţele mediuluĭ. Amîndouă aceste concepţiunĭ sunt de o potrivă de incomplecte şi neexacte.

Adevărul este că şi mediul şi organisaţiunea înăscută contribuesc, în grad deosebit, la determinarea caracteruluĭ individual. Omul nu se naşte nicĭ ca o «tablă rasă», după cum pare a-şĭ închipui fatalismul social; nicĭ cu un caracter gata şi imutabil, după cum reese din concepţiunea fatalismuluĭ organic. El se naşte numaĭ cu *dispoziţiunĭ*, carĭ nu sunt însă nicĭ *vicĭĭ*, nicĭ *virtuţĭ*;

căci *viţiul* şi *virtutea* sunt *deprinderi de acţiuni*, şi deprinderile se cîştigă prin exerciţiŭ, pe care, evident, individul n'a avut cînd să-l facă înainte de a se naşte.

Acele dispoziţiuni nu aŭ o desvoltare fatală; ele atîrnă în creşterea lor, de împrejurări; se desvoltă, dacă întîlnesc condiţiuni favorabile: se atrofiază, dispar, dacă găsesc piedici. Prin urmare, caracterul omuluĭ, deprinderea luĭ de acţiune, se poate influenţa, se poate forma şi modifica prin mijloace de educaţiune, prin exerciţiŭ.

Şi apoĭ, chiar dispoziţiunile transmise cuĭ-va prin ereditate aŭ fost cîştigate de părinţiĭ saŭ strămoşiĭ luĭ tot prin exerciţiŭ, tot prin deprinderĭ. Şi, pe aceiaşĭ cale, saŭ pe basa aceloraşĭ legĭ, ele se pot şi schimba. Dacă exerciţiul a desvoltat o deprindere, se înţelege de la sine că aceiaşĭ deprindere se va desrădăcina treptat prin lipsa de exerciţiŭ, adică împedicînd, prin tot felul de mijloace, pe individ de a face acţiunĭ carĭ ar fi de natură a confirma, a întări acea deprindere.

Pedeapsa, durerea, este unul din aceste mijloace. Dacă însă pedeapsa poate avea acest efect, şi dacă împedicarea de la un fel de acţiune are ca urmare stingerea treptată a uneĭ deprinderĭ, decĭ modificarea individuluĭ, urmează, în mod logic, că pedeapsa îşĭ are raţiunea sa, că trebue aplicată în contra culpabililor şi că, prin urmare, culpabilul trebue să fie considerat ca *responsabil*. Căcĭ responsabilitatea presupune pedeapsa şi pedeapsa are ca singură basă de susţinere: corecţiunea directă saŭ indirectă a oamenilor.

Dacă s'ar rĕspunde că un individ ar fi ajuns, din o împrejurare saŭ alta, în stare de a nu maĭ fi corijibil, şi că, prin urmare, pedepsirea luĭ n'ar maĭ avea sens,

s'ar putea replica: Raţiunea pedepseĭ este corecţiunea nu numaĭ a individuluĭ culpabil, dar a tuturor acelora, carĭ ar fi dispuşĭ să facă aceleaşĭ acte vinovate. Cînd se vede culpabilul pedepsit, se produce prin aceasta o influenţă asupra tuturor membrilor din o societate: ceĭ răĭ se tem şi nu îndrăsnesc a da drumul dorinţelor lor criminale; ceĭ bunĭ se asigură, bucurîndu-se de liniştea ce li se procură prin încredinţarea că viaţa şi drepturile lor sunt păzite, apărate. Şi ast-fel, chiar dacă putem explica pentru ce un om e pornit spre răŭ, tot nu avem dreptul să-l apărăm de răspunderea faptelor luĭ şi de pedeapsă.

Singurul învăţămînt moral ce se cîştigă, în favoarea vinovaţilor din consideraţiunile fataliştilor, fie socialĭ, fie organicĭ, este că *pedeapsa*, sub orĭ-ce formă, *nu trebue să se dea cu un sentiment de ură şi de răzbunare*, ci chiar, maĭ de grabă cu un sentiment de *compătimire* pentru ceĭ culpabilĭ; şi trebue să se dea nu din motivul răsbunăreĭ, ci al corigereĭ; nu pentru cuvîntul că *a greşit*, ci pentru-ca *să nu maĭ greşească*; pentru viitor, nu pentru trecut.

c) **Fatalismul cosmic.** Enunţăm şi alte formulărĭ ale ideiĭ fataliste.

O formă *populară* e conţinută în zicătoarea: *Aşa i-a fost scris!* Nu insist asupra eĭ (1).

Maĭ este însă una dintre cele cu caracter şi aparat ştiinţific. Schiţez expunerea eĭ.

Toate modificaţiunile stărĭĭ noastre psiho-fisiologice sînt urmările fatale ale stărĭĭ universuluĭ din fie-care

(1) Să se caute a se analisa şi limpezi sensul acesteĭ aforisme populare, găsită şi sub forma: «Ce e scris, în frunte-ĭ pus.»

moment, în special ale natureĭ imediat înconjurătoare. Dacă faptele noastre sînt necesar determinate de stările noastre psiho-fisiologice, dacă aceste stărĭ interne sînt necesar determinate de starea generală a universuluĭ, și dacă omul n'are nicĭ o putere asupra lanțuluĭ causal cosmic, care precedează și determină momentul actuluĭ, atuncĭ de sigur răspunderea omuluĭ de faptele sale e greŭ de susținut.

Ca dovezĭ de fapt, în susținerea tezeĭ fataliste, se aduc constatările statistice relative la periodicitatea permanentă a criminalității. Numărul și felul delictelor într'o țară oare-care se repetă constant la aceiașĭ dată aproximativă a anuluĭ. Se găsesce că vara se comit maĭ multe atentate la persoană, iarna la proprietate. Se găsesce că însușĭ numărul persoanelor, carĭ uită să pună adresa complectă pe scrisorile încredințate poșteĭ rămîne aproape acelaș, după diferitele timpurĭ ale anuluĭ. Se maĭ găsesce că chiar producțiunile fantasieĭ, operele literare și artistice, se supun acesteĭ fatalități generale: frecuența și valoarea lor atîrnă de ano-timpurĭ. (1)

«In anĭ de bilșug, zice *Mencius*, (2) poporul face multe fapte bune; în anĭ de secetă face multe rele (3).»

Și pentru a ilustra aceasta, filosoful chinez urmează ast-fel cu desvoltările sale, arătînd influența epoceĭ asupra spirituluĭ, asupra

(1) Vezĭ *Lambroso*, «Geniŭ și Nebunie.»

(2) *Meng-tse* (371—287 Ch.), adept al luĭ *Confucius;* după acesta, cel maĭ vestit moralist chinez, și, pe rînd, consilierul maĭ multor principĭ chinezĭ.

(3) *Să se discute și să se combată această teorie.* Argumentele se vor găsi parte din discuția formelor anterioare ale fatalismuluĭ, parte în aplicațiunea causalității la om saŭ în causalitatea psihologică.

liniştei sufleteşti, asupra sentimentelor, dispoziţiunilor, pornirilor şi hotărîrilor omului.

«A fi mereŭ lipsit de cele necesare vieţii şi a păstra cu toate acestea într'una virtutea şi echilibrul sufletuluĭ, stă numaĭ în puterea oamenilor, a căror cultură intelectuală se ridică d'asupra nivelului comun. Dar poporuluĭ de jos îĭ lipseşte, o-dată cu cele trebuincioase vieţiĭ, puterea sufletească a liniştei şi virtuţeĭ, şi d'aci ofensarea dreptăţiĭ, stricăciunea inimeĭ, desordinea, desfriul. El ajunge în stare să facă or-ce rău. Şi cum ajunge să cadă în viţiŭ, îndată se îndreptează în contra luĭ persecuţiunĭ şi e supus la grele pedepse. Asta va să zică a întinde poporuluĭ curse.»

«Un principe luminat fixează averea poporuluĭ saŭ ast-fel, ca şi copiiĭ să aibă mijloace cu ce să-şĭ ajute părinţiĭ, şi părinţiĭ să aibă mijloace cu ce să-şĭ susţină femeia şi copiiĭ, ca poporul să-şĭ poată hrăni toată viaţa din productele anilor îmbelşugaţĭ, şi, în aniĭ de secetă, să fie păzit de foamete şi de moarte. Prin aceasta el va înţelepţi poporul şi-l va putea duce pe calea virtuţiĭ; ear poporul va urma cu înlesnire pe această cale.»

«In nevoĭ poporul se gîndeşte numaĭ cum să scape de moarte, temîndu-se de lipsa celor necesare vieţiĭ.

«Cum să aibă el timp să se pătrunză de doctrinele moralităţiĭ, pentru a lucra după principiile dreptăţiĭ?»

«Cine are avere stabilă, care îĭ ajunge ca să trăiască, are tot-d'a-una un spirit liniştit; cine n'are aşa ceva, n'are nicĭ spirit mereŭ liniştit. Şi dacă nu 'l are, atunci se întîmplă vătămărĭ de drepturĭ, înnăspririĭ de suflete, stricăciunĭ de moravurĭ, îndrăsnelĭ desfrînate.

«Dacă se aşteaptă ca poporul să cază în crime pentru a'l îndrepta prin pedepse, însemnează curat a întinde poporuluĭ curse.»

2. — Teoria indeterminismuluĭ.

După această teorie, omul ar lucra *absolut liber*, aşa că, nedeterminat de nimic, el se poate hotărî dela sine cînd într'un mod, cînd într'altul, cu toate că circumstanţele interne (psichice) şi cele externe (fisice) ar fi

absolut aceleași. Nicĭ durerea, nicĭ plăcerea nu-l pot influența, nu-ĭ pot determina și dicta o linie de purtare. Amenințările, promisiunile, pedepsele, recompensele, toate mijloacele și causele de durere saŭ de plăcere rămîn fără efect asupra voinței luĭ, care se consideră ca fiind cu totul liberă. Ast-fel că acțiunile omuluĭ nu se pot prevedea cum vor fi; sunt absolut necalculabile.

Plecînd de la această concepțiune a naturei omenești, Indeterminismul afirmă că numaĭ în acest cas omul este responsabil de faptele sale.

Răspunzînd acesteĭ teoriĭ, se poate dovedi că, maĭ întîiŭ, *ideia ce-și face despre natura omenească nu corespunde faptelor de observațiune*; și că *al doilea, chiar dacă acea concepțiune ar fi întemeiată și adevărată, nu se poate trage din ea conclusiunea responsabilității umane.*

Să cercetăm de-o-cam-dată această conclusiune. De ce se chiamă un om la răspundere pentru faptele sale? Care este sensul și rațiunea responsabilității? Un om e chemat la răspundere, pentru faptele sale, pe basa suposițiuneĭ că, dacă el n'ar fi în stare să și le justifice, ar putea și ar trebui să fie pedepsit. Fără această suposițiune a penalității, responsabilitatea, tragerea la răspundere, ar fi ceva absurd, fără scop. Dacă punibilitatea este condițiunea responsabilității, se naște întrebarea maĭ departe: care este sensul și rațiunea pedepseĭ și ce presupune ea la rîndul săŭ? Rațiunea pedepseĭ se știe că este corijarea directă a individuluĭ vinovat saŭ indirectă a celor-lalți membri din societate. Dar intenționarea și producerea acestor urmărĭ presupune, neapărat, că omul trebue să fie *influențabil* de pedeapsă, de durere. Prin urmare, responsabili-

tatea presupune o natură omenească saŭ o voinţă influenţabilă fie de durere, fie de plăcere. Insă tocmaĭ aceasta se tăgăduește de indeterminism.

De aceia, este inesact a susţine, că omul devine responsabil numaĭ atunciĭ, cînd ar avea o voinţă absolut liberă, care să nu se determine de nimic, care să se hotărască fără motive, fără cause.

Dar, afară de aceasta, ast-fel de naturĭ omeneștĭ nicĭ nu există în realitate. Aceasta vom constata-o expunînd teoria *determinismuluĭ*.

3. — Determinismul.

Determinismul este teoria care susţine, pe basa faptelor de observaţiune, că omul este influenţabil, că nicĭ o hotărîre, nicĭ o acţiune nu se face fără motive suficiente, fără cause determinate; și că omul, în absolut aceleași condiţiunĭ, atît subiective cît și obiective (saŭ interne și externe), nu este în stare să ia de cît una și aceiași hotărîre, nu este în stare să facă de cît una și aceiași acţiune. Faptele luĭ ar putea fi prevăzute și calculate. Dacă s'ar cunoaște bine caracterul și împrejurările unuĭ om, s'ar putea spune de maĭ nainte cu siguranţă, ce va face, ce hotărîre va lua, cum se va manifesta.

Determinismul, prin urmare, este o aplicaţiune la natura omenească a legeĭ *causalităţiĭ universale*.

Legea causalităţiĭ zice: *fie-care fenomen, fie-care schimbare, își are causa sa. Aceleași cause, în aceleași împrejurărĭ, produc aceleași efecte.* De acest adevăr nu se maĭ îndoește nimenĭ, cînd este vorba despre fenomenele lu-

meĭ fisice, materiale. Dar raportul causal este afirmat de mulți filosofĭ, și cu probe din ce în ce mai numeroase și mai temeinice chiar în ce privește fenomenele psichice. Și aci fie-care fenomen își are causa sa constantă; și aci aceleași cause, produc în aceleași împrejurărĭ aceleași efecte. Prin urmare, și aci se pot prevedea fenomenele, ca în lumea fisică.

Dacă se va pune înaintea noastră o cantitate de iarbă de pușcă uscată și ni se va presinta un chibrit aprins ca să-l apropiem de dînsa, noĭ știm de mai nainte ce se va întîmpla. Prevedem efectul, întemeiați pe stabilitatea saŭ constanța legilor natureĭ. De asemenea, dîndu-se un om cu temperament violent, liber și puternic (un *Achile* s. e.), știm sigur că, în casul cînd i s'ar aduce vre-o insultă, isbucnirea reacțiunii luĭ răsbunătoare va fi tot așa de inevitabilă, ca și explosiunea ierbeĭ de pușcă, la contactul flacăreĭ unuĭ chibrit.

S'ar putea întîmpla, negreșit, ca în unele casurĭ prevederea noastră să nu se realiseze: ca omul nostru violent să rămînă într'o liniște aparentă în fața unuĭ atac supărător. Dar aceasta se poate întîmpla și în lumea fisică. Și aci bunioară, prevederea noastră despre explosiunea ierbeĭ de pușcă poate să nu se realiseze. Dar aceasta trebue să se atribue atuncĭ nu inconstanțeĭ legilor natureĭ, ci ignoranțeĭ noastre despre împrejurările în carĭ lucrează ele; n'am cunoscut toate împrejurările în carĭ a fost pusă causa. Intr'un cas, s. ex., iarba a fost udă; în cel-lalt, poate omul era preocupat de o durere, de un sentiment mai puternic și mai serios de cît acela al insulteĭ presinte; saŭ făcea planul și pîndea ocasia cum să isbească pe adversar ca să-l

nimicească; saŭ era altă causă în joc, pe care noĭ n'o cunoaștem. In orĭ-ce cas, dacă efectul așteptat nu s'a produs, esplicarea trebue s'o căutăm în lipsa de eficacitate a causeĭ, saŭ în schimbarea condițiunilor și împrejurărilor în carĭ dînsa operează.

Pe observațiunea faptelor și *pe credința în această lege a causalităței universale*, aplicată la om, *se basézĕ posibilitatea relațiunilor dintre oamenĭ*. Aceste relațiunĭ n'ar fi cu putință, dacă oamenĭĭ n'ar ști, aproximativ, cam la ce fel de acte se pot aștepta de la semenĭĭ lor. Fără ast-fel de presupunerĭ, întemeiate pe cunoașterea caracteruluĭ individual, nu s'ar putea face deosebirea între un amic, de la care de regulă ne așteptăm la bine, și un vrăjmaș, de la care ne așteptăm la contrar. Promisiunile date n'ar lega pe oamenĭ și n'ar face să se nască așteptărĭ. Legile [illegible] cu amenințările și sacțiunile lor, și toate instituțiunile sociale menite a preveni saŭ îndrepta răul, n'ar avea nicĭ un sens, fără credința că voința omuluĭ e determinabilă, influențabilă, modificabilă. Oamenĭĭ se încred însă de fapt în constanța relativă a caracteruluĭ semenilor, așa în cît une-orĭ cine-va e în stare a prezice și gîndirile și vorbele și manifestările unuĭ om, pe care-l cunoaște de aproape și pe care și-l închipue în niște împrejurărĭ anumite. Faptele prin urmare, daŭ dreptate teorieĭ determinismuluĭ și resping pe aceia a indeterminismuluĭ.

Pe de altă parte, *numaĭ teoria determinismuluĭ poate servi ca basă științifică pentru susținerea și întemeiarea responsabilităței*. Omul, lucrînd tot-d'a-una conform unor motive, cînd aceste motive se schimbă, saŭ cînd in-

tervin pe lângă cele anterioare altele nouĭ, atunci și hotărîrea și acțiunea omuluĭ se schimbă. Durerea, nemulțumirea, saŭ contrariele lor fiind motive de acțiune, ele determină și deci pot modifica linia de conduită a unuĭ om. Prin urmare, pedeapsa poate juca un rol, o influență, asupra activității omenești, poate să-l abată de la niște acțiunĭ și să-l îndrepteze către altele. Dacă pedeapsa își are astfel rațiunea de a fi, urmează că și responsabilitatea este admisibilă și întemeiată. (Să se vază și argumentarea făcută cu ocasiunea discutăreĭ indeterminismuluĭ.)

Determinismul și libertatea. Dar se poate zice, și se crede chiar, că, atunci cînd cine-va lucrează *determinat*, cînd deci actele luĭ sunt urmărĭ inevitabile ale unor cause antecedente, cînd se pot prevedea ca fenomenele fisice, *omul nu maĭ lucrează «liber»*, căci actele luĭ sunt trase cu necesitate din condițiunile și causele determinante și efective carĭ le forțează. Ele fiind un product fatal, nu resultatul uneĭ libere alegerĭ, unuĭ act de voință liberă, omul nu e stăpînul lor, deci el nu e responsabil, căci le-a făcut silit.

In această argumentațiune sunt maĭ multe confusiunĭ pe carĭ trebue să le înlăturăm. E adevărat că omul e responsabil numaĭ atunci, cînd lucrează *liber*; dar, prin cuvîntul *liber*, nu se poate înțelege *nedeterminat*, *necausat*, fără *motive*; ci *liber* înseamnă numaĭ: *conform voinței individuluĭ*. Adică zicem că a lucrat cine-va *liber*, cînd constatăm că a lucrat conform voinței sale, iar *nu silit*. Insă, încă odată, a lucra conform voinței sale nu înseamnă a se determina *fără nicĭ o causă*.

Astfel de casurĭ nu există în mod absolut în natură. Chiar alienatul nu lucrează fără motive, nu se mani-

festă fără cause. Dar, dacă el totuşi nu e responsabil moralicește, causa e că pedepsirea luĭ e lipsită de una din raţiunile cele maĭ însemnate ale pedepseĭ: corecţiunea celor-l'alţĭ membri din societate.

Dîndu-se casurile normale, omul e neresponsabil numaĭ atuncĭ cînd *n'a lucrat cu voinţă,* saŭ cînd a lucrat *în contra voinţeĭ*, silit de o forţă exterioară cu care nu putea lupta, bunioară: cînd mîna luĭ ar lovi pe cine-va fiind împinsă şi forţată de o altă putere străină. Şi forţarea poate veni nu numaĭ pe cale fisică — împingere, pedică — dar şi pe cale psichologică, prin ameninţare, înspăimîntărĭ, etc.

In toate cele-l'alte casurĭ, cînd cine-va lucrează conform hotărîreĭ sale, el lucrează liber şi responsabil.

A lucra *liber* maĭ însemnează şi a lucra *conform unor motive venite din reflexiune*, din combinărĭ de represintaţiunĭ saŭ ideĭ, iar nu din impulse sensaţionale orĭ percepţionale, adică născute cu ocasiunea uneĭ sensaţiunĭ saŭ uneĭ percepţiunĭ. Cu alte cuvinte, posibilitatea d'a lucra conform raţiunĭĭ, iar nu din impulsiunile schimbătoare ale momentuluĭ, — iată o altă semnificare plausibilă a cuvîntuluĭ *liber*.

In această facultate stă, ce e drept, superioritatea omuluĭ asupra celor l'alte animale, şi superioritatea maturităţiĭ asupra copilărieĭ şi tinereţeĭ. Dar ea nu esclude, ci implică, determinaţiunea prin motive; deci confirmă aplicabilitatea causalităţeĭ asupra voinţeĭ. Prin faptul că omul lucrează conform uneĭ reflexiunĭ maĭ mult saŭ maĭ puţin prelungite şi complicate, prin faptul că el *poate suspenda hotărîrea şi acţiunea* pînă va cîntări bine consecinţele mişcărilor sale, eficacitatea mijloacelor şi importanţa ţinteĭ, el devine, ce e drept, *liber,*

în comparațiune cu cele l'alte animale, carĭ sunt jucăriile și sclavele momentuluĭ, ale impulsiilor nemeditate. Dar prin aceasta nu se sustrage de la legea generală a voințeĭ: d'a evita adică durerea, d'a căuta maximul plăcereĭ; numaĭ doar mijloacele, prin carĭ caută să îndeplinească această tendință universală a ființelor organisate, sunt maĭ apte, maĭ propriĭ, maĭ înalte, maĭ adaptate scopuluĭ.

Cînd se închipuește, apoĭ, că actele omenești, dacă sunt *determinate*, încetează d'a maĭ fi *libere*, aceasta se face *din o falșă concepțiune a raportuluĭ dintre causă și efect*, în genere Se crede că efectul e *product forțat* al causeĭ, saŭ că fenomenul «causă» *silește* pe fenomenul «efect» a veni după dînsul. Legătura constantă dintre fenomene, care constitue lanțul lor causal, este răŭ înțeleasă, dacă se închipuește ca ceva maĭ mult de cît *o simplă regularitate în succesiunea lor*. Nu este în causă nimic care să forțeze efectul a veni după ea. Regularitatea nu este siluire. Cum ar putea *sili* un fenomen pe altul? Prin intimidare? Prin constrîngere fisică? Nu se vede și nu se poate admite nimic din toate acestea. Proba este că în noĭ chiar, cu toate că voliținile noastre sunt causate, supuse la legea causalității, nu vedem, nu simțim nicĭ o constrîngere; ceea-ce a dat, pe de altă parte, naștere la ilusiunea libertățiĭ absolute. Aceiașĭ lipsă de constrîngere se găsește în orĭ-ce raport causal. Intre causă și efect nu se află, încă o-dată, de cît un raport de regulată și constantă succesiune în timp.

Necesitatea saŭ constrîngerea se găsește numaĭ în cugetarea noastră logică, cînd, după ce am văzut pe *b* (efectul) venind regulat după *a* (causa), ne simțim con-

strînși de principiul identității (saŭ contrazicereĭ) a gîndi că, dacă vedem pe *a*, vom vedea și pe *b* îndată. Dar constrîngerea, siluirea, nu se poate esercita de loc de *a* însuși asupra luĭ *b*, orĭ vice-versa. Numaĭ noĭ, din nebăgare de seamă asupra noastră înși-ne, obiectivăm (credem că are existența afară din noĭ obiectivă) ceeace n'are în realitate de cît o existență subiectivă, în noĭ.

O întrebare morală. Responsabilitatea inadvertenței. Se poate pune, ca problemă morală asupra responsabilității, întrebarea dacă acela, care face răul fără să-l cunoască, este saŭ nu responsabil de acțiunea sa?

Aicĭ trebue stabilit maĭ întîiŭ punctul: Ne puteam aștepta de la dînsul, era el obligat, prin situațiunea și profesiunea sa, ca să cunoască răul și decĭ să nu-l facă? Această întrebare trebue pusă, cînd ni s'ar cere să spunem dacă, bunioară, e responsabil un farmacist care greșește prepararea rețetei, saŭ care dă, din nebăgare de seamă și din grabă, strichnină în loc de chinină; orĭ un medic care greșește diagnosa orĭ prescrierea medicamentuluĭ. etc.

Relativ la aceste rele, făcute din ignoranță saŭ fără voință, să se maĭ cerceteze și să se stabilească asemenea: dacă, după vîrstă, după condițiunea socială, după gradul de cultură mijlocie a timpuluĭ, etc., îĭ era permis, și trebuea să se admită, ca individul vinovat să nu cunoască urmările acțiunilor sale? De aceste condițiunĭ și de răspunsul ce se va da la aceste întrebărĭ, atîrnă și gradul de responsabilitate (1).

(1) Pe temeiul acestor date și considerațiunĭ se pot pune elevilor maĭ multe probleme morale.

Biblioteca Universității Iași

III.

PROBLEMA MOBILULUI ACȚIUNILOR NOASTRE MORALE

SAU

A FUNDAMENTULUI MORALEI

Care este isvorul acțiunilor noastre morale? Decurg ele din ceva inherent organisației noastre? sau din ceva adventiv, artificial? Se datoresc hotărîrile și faptele noastre drepte unuĭ resort intern înăscut în noĭ? Sau unuĭ factor creat din afară prin influența educativă? Este activitatea morală ceva convențional sau ceva natural? Și dacă pornește din chiar natura noastră, care este anume partea din această natură, care este sistemul constituțiuneĭ noastre ce le dă naștere?

Aceasta este *problema fundamentuluĭ* sau *baseĭ morale*. La această întrebare găsim două răspunsurĭ (1).

a) **Egoismul ca fundament al moraleĭ.** Unĭĭ susțin că isvorul acțiunilor drepte este interesul personal,

(1) Pentru desvoltărĭ și exemple, să se vadă broșura: «Există acțiunĭ desinteresate?»

un interes luminat și bine calculat. Omul n'ar fi căutînd de cît binele său propriu, fericirea sa proprie. Mobilul acțiunilor luĭ ar fi iubirea de sine. Pentru a'l decide să facă bine, să caute a realisa dreptatea, ar fi trebuind să-i se demonstreze că aceasta este și în interesul său propriu, că din acele fapte decurge un folos și pentru el. Ast-fel susțiuneaŭ, dintre filosofiĭ moderniĭ, Hobbes, Locke, Spinoza, Helvetius, Bentham.

Aceasta este concepțiunea *egoistică* a voinței, punînd iubirea de sine și interesul personal, deci *egoismul*, ca fundament al moraleĭ, ca isvor al acțiunilor bune și drepte.

Cel care a pus în circulațiune această teorie într'un cerc maĭ estins și a propagat'o cu mult spirit, aplicînd'o la multe cazuri din viață și maĭ la toate manifestările omuluĭ, este scriitorul *La Rochefoucauld*. El exagerează formula și o duce pînă la paradox, căutînd a găsi chiar în acțiunile cele maĭ generoase, în amiciție, în jertfirea eroică, în devotamentul și abnegațiunea iubireĭ părintești, fondul ascuns al egoismuluĭ, al interesuluĭ, al iubireĭ de sine. Dacă omul, împins de milă, face bine unuĭ sărac, filosoful nostru vede în aceasta saŭ numaĭ tendința de a-și ușura sufletul, alinînd suferințele carĭ 'l importunează; saŭ numaĭ dorința de a se arăta milostiv și bun, deci a cîștiga reputațiunea și nume bun în ochiĭ semenilor săĭ; saŭ altă intențiune ce se poate reduce tot la profitul personal. Tot așa, cînd o mumă se jertfește pentru fiul său, cînd un eroŭ își dă viața pentru țară.

Iubirea de sine, amorul propriŭ, ambițiunea, setea de glorie, interesul personal, etc., acestea ar fi resor-

turile faptelor chiar celor mai înalte, și, în aparență, mai generoase și mai desinteresate.

Acest mod de a vedea a satisfăcut pe multe spirite, cari, din temperament saŭ din experiență, aveaŭ deja neîncredere în natura desinteresată a omuluĭ. Casurĭ isolate, carĭ confirmaŭ această teorie, s'aŭ dat ca exemple și probe despre adevărul eĭ, uitîndu-se saŭ omițîndu-se celelalte casurĭ carĭ ar fi contrazis'o. Alțiĭ aŭ fost seduși și fermecați prin simplitatea, cu care se presintă o teorie ce crede a putea să explice *toate* manifestările omuluĭ *printr'un singur principiŭ*: «egoismul».

b) **Simpatia saŭ altruismul ca fundament al moraleĭ.** Teoria opusă egoismuluĭ și care conține în sine mai mult adevăr, este *altruismul* saŭ *simpatia*. După această concepțiune, în natura omenească nu se află numaĭ tendința de conservare propie și de căutare a fericireĭ individuale; ci, pe lîngă aceasta, se mai află, tot atît de primitivă, tot atît de fundamentală și de înăscută, o altă tendință, aceia *de conservare a altuia* și de căutare a fericireĭ *altuia*, deci o tendință *altruistă*. Această tendință la început s'a manifestat față cu un cerc de ființe mai restrîns, față numaĭ cu familia, apoĭ cu tribul, etc. Dar, treptat, ea a crescut în om prin adaptarea luĭ la condițiunile naturale de viață socială, s'a desvoltat, s'a transmis prin ereditate, din ce în ce într'un grad mai mare, și va crește necontenit în viitor, împietînd din zi în zi mai mult asupra celeĭ-lalte porniriĭ, pe care tinde a o anihila.

Dacă tendința conservăreĭ individuale, cu manifestările eĭ pur egoiste, se datorește instinctuluĭ de conservarea individuală, cea-l'altă tendință, cu manifestările eĭ pur altruiste, se datorește și ea tot unuĭ instinct,

prin urmare, tot unei porniri înăscute, anume instinctului de conservare a speței.

Amîndouă instinctele sunt de-o potrivă primitive și înăscute. Ele sunt rădăcinile cele mai adînci ale tuturor pornirilor și acțiunilor noastre. Din satisfacerea sau contrariarea lor isvorăsc toate plăcerile și durerile noastre. Din instinctul social, sorgintea ori-căreĭ asociațiuni omenești durabile, decurg toate acțiunile noastre numite desinteresate. In virtutea acesteĭ părți din natura noastră ne bucurăm la vederea fericireĭ altora, ne întristăm la ideia că altul suferă. Din această parte altruistă a natureĭ noastre s'a desvoltat conșciința morală; prin ea eșim din isolarea individualitățeĭ egoiste și ne simțim legați cu lumea, cu un *tot* căruia datorim existența noastră și din a cărui viață ne împărtășim, cum se împărtășește o celulă din viața întregului organism.

* **Eroarea principală a concepțiuniĭ egoistice — Acțiuni interesate și acțiuni desinteresate.** — Să căutăm a înțelege causa care a făcut să se nască teoria egoistică a voinței omenești. Afară de causele expuse, se mai poate găsi una, foarte principală, anume *confusiunea psichologică*, ce se face în analisarea actelor omenești. *Se consideră actele omenești numaĭ despre partea afectivă, despre partea sentimentelor, și se omite partea representativă saŭ cogitațională.*

Această considerațiune unilaterală duce la conclusiunea eronată, că *toate* actele omuluĭ sunt egoiste, interesate. Se face aproape un joc de vorbe asupra termenuluĭ interesat. *Interesat*, psichologicește, înseamnă acela ce se interesează de ceva, care face ceva pentru-că s'a interesat de el: așa dar lucrează cu *interes*.

Din punct de vedere moral, *interesat* înseamnă egoist, deci un om saŭ un caracter, ce preferă binele săŭ propriŭ, binelui altuia: un om, care se gîndește în tot-d'auna mai întîiŭ la sine; așa dar care, lucează din *interes*. Dacă acțiunea din punct de vedere psichologic, *toate* acțiunile consciente sunt interesate, din punct de vedere moral nu pot să fie și nu sunt toate. Cînd se zice, din punct de vedere moral, că *toate* acțiunile sunt interesate, se face o confusiune între punct de vedere moral și cel psihologic.

Fără îndoială, pentru a căuta, a tinde să facem ceva, un act, trebue ca acel act, realisarea luĭ, *să ne intereseze*, trebue să ne producă o plăcere positivă, saŭ să facă a ne înceta o durere, deci să aibă ca punct de plecare *un sentiment*.

Tóte actele noastre consciente pornesc dintr'un sentiment. Dar în acte mai avem de constatat ceva afară de sentimentul din care pornesc, mai avem de considerat *partea intelectuală* a actuluĭ, ideia, cugetarea, representațiunea ce însoțește acel sentiment, ce dă naștere actuluĭ. In fie-care moment există și putem constata în sufletul nostru, treĭ feluri de fenomene saŭ de fețe psichice, după cum s'a văzut în psichologie: Intîĭ, fața afectivă, sentimentul de plăcere saŭ durere; al doilea, fața cogitațională, saŭ ideia, represintațiunea unuĭ lucru, uneĭ persoane, unuĭ eveniment, uneĭ acțiunĭ, etc.; și al treilea, tendința, impulsul către manifestare, adică voliținea.

Pentru a caracteriza și apreția un act, din punct de vedere moral, trebue să-l privim nu numaĭ despre partea afectivă. Despre această parte putem spune că, afară de mișcările habituale (deprinderĭ), afară de

mișcările reflexe, toate cele-lalte manifestări aŭ de causă o plăcere saŭ o durere, prin urmare toate trebue, psichologicește, *să ne intereseze*, și s'ar putea numi, din *acest* punct de vedere, *interesate*. Dar despre partea cogitațională, representativă, acțiunile noastre se deosibesc în două clase mari: o clasă de acțiuni coprinde pe acelea, cari aŭ de scop intenționat realisarea *binelui nostru propriŭ*; a doua clasă coprinde pe acele acțiuni, în care se găsește intenționea conscientă de a realisa *un bine pentru altul*. In casul întiiŭ persoana *la care ne gîndim*, cînd facem acțiunea, suntem *chiar noi;* în casul al doilea, este o altă ființă; deci, primele acțiuni se pot numi, după coprinsul represintațiuneĭ corespunzătoare, *egoiste*, pentru că în mintea noastră, în represintațiunea noastră, în cugetarea noastră, avem pe *ego* al nostru. Acțiunile de a doua categorie se pot numi *altruiste*, pentru că: ceia-ce constitue coprinsul representativ corespunzător sentimentuluĭ ce determină acțiunea, este un *alter*. Această divisiune interesează etica.

De alt-fel, și acțiunile privitoare la binele nostru propriŭ, cum și cele privitoare la binele altuia, trebue, negreșit, pentru a se produce, să pornească dintr'un sentiment, să ne intereseze. Dacă sănătatea, reputațiunea, fericirea unuĭ cunoscut, unuĭ amic al nostru, ne lasă indiferenți; dacă ideia durereĭ altuia nu produce în noĭ o suferință, o turburare, ci ne lasă reci, atunci, neinteresîndu-ne coprinsul ideilor noastre privitoare la acel cunoscut saŭ amic, rămînem în ne-acțiune, nu facem nici o mișcare pentru a'l ajuta. Tot așa rămînem în inerție, cînd ideia binelui nostru fisic saŭ moral, cînd representarea sănătățeĭ, onoareĭ, fericireĭ noastre

propriĭ, nu face să se nască în noĭ un sentiment puternic de plăcere și nu provoacă în noĭ o durere la închipuirea posibilităței de a le perde. In ambele casurĭ, lipsind sentimentul lipsește și acțiunea. Dar, dacă acțiunile s'aŭ produs pe basa existenței sentimentuluĭ, ceea-ce le deosibește, din punct de vedere moral, este cuprinsul ideeĭ relative, într'un cas, la eul nostru, în alt cas, la eul altor ființe.

Acțiuni moralicește neutre. Nu numaĭ că nu sunt toate acțiunile omenești interesate, dar se poate susține că majoritatea acțiunilor este, dacă nu precis desinteresată, în orĭ-ce cas însă **nu** *interesată;* ci, din acest punct de vedere, maĭ degrabă și maĭ just, *neutre* saŭ *indiferente*. Ast-fel sunt toate acțiunile, de altmintrelea conștiente (căcĭ lăsăm la o parte pe cele reflexe), carĭ nu se raportează, în mod clar și intenționat, la binele altor persoane. Numaĭ cînd sfera *eului* nostru vine în conflict neîndoios cu sfera interesuluĭ altor ființe saŭ intereselor sociale; și numaĭ cînd noĭ suntem puși în alternativa de a îngriji de *una* din cele două sfere, neglijînd pe cea-l'altă, în mod conștient; numaĭ atuncĭ avem în adevăr o acțiune caracterisată ca egoistă saŭ altruistă, după cum voința noastră înclină și se manifestă în sensul interesuluĭ general. Actele pornite din impulse sensaționale saŭ percepționale, saŭ din impulse presentative, iar nu representative, nu sunt în fond nicĭ egoiste, nicĭ altruiste.

Toate acțiunile indiferente pot deveni însă orĭ egoiste orĭ altruiste, de îndată ce se comit cu relațiune conscientă la *eul* nostru, pus în opunere evidentă cu *eul* altor ființe, saŭ vice versa. In copilărie, cînd personalitatea nu e desvoltată, cînd cunoașterea de oamenĭ,

de trebuințele și durerile lor nu e cîștigată, e inesact, în orĭ-ce cas nesigur, a zice că se fac acțiunĭ egoiste, cu toată aparența înșelătoare. Numaĭ după constatarea intențiuneĭ, a coprinsuluĭ intelectual ce însoțește o acțiune, numă după determinarea părțeĭ obiective în deosebire de cea sentimentală, subiectivă, putem noĭ clasa acțiunile în grupa celor egoiste saŭ celor altruiste.

Și tot în acelaș chip procedăm pentru a clasifia nu numaĭ acțiunile, dar chiar și caracterele oamenilor. Caracterele se disting și se numesc după *felul ideilor* care deșteaptă, de regulă, în oameni, un sentiment cu pornire către acțiune. Ast-fel, unul se numește egoist saŭ altruist, după cum *ideia*, ce deșteaptă sentimentul plăcereĭ, este binele săŭ or binele altuia; unul se numește patriot, atuncĭ cînd ideia fericireĭ patrieĭ deșteaptă în el un sentiment maĭ puternic de cît ideia salvăreĭ saŭ fericireĭ propriĭ, orĭ a altuĭ cerc din omenire; tot așa se poate determina sensul noțiunilor: *om de cuvînt, vanitos, invidios, virtuos*, etc.

IV.

PROBLEMA SANCȚIUNEI.

Ce se întîmplă, dacă omul practică binele și dreptul? Ce urmează pentru el din călcarea acestora? Care este sancțiunea actelor noastre?

Prin *sancțiune* se înțelege, în genere, durerea saŭ plăcerea ce urmează o faptă, o categorie de fapte, o lege.

Putem distinge, prin urmare, două feluri de sancțiuni, după elementele psichice din carĭ se compune sancțiunea, și anume:

1°) Sancțiunea *penală*, constînd din durere; și

2°) Sancțiunea *hedonică*, constînd din plăcere.

Iar după isvorul din care vine durerea și plăcerea, saŭ pedeapsa și recompensa, se pot găsi maĭ multe feluri de sancțiuni, și anume:

1°) Sancțiunea dictată de *voința omuluĭ;* și

2°) Sancțiunea care vine de la *natură*, decurgînd inevitabil din legile eĭ.

Prin urmare: o sancțiune *umană*, și alta *naturală*.

I. Sancțiunea umană.

Aceasta se sub-împarte în: a) *legală* saŭ *civilă* și b *socială*, după cum vine de la *stat*, în basa și în urma uneĭ *legĭ* determinate; saŭ de la *societate*, exprimîndu-se prin opiniunea publică și bazîndu-se pe credințe, obiceiurĭ, tradițiunĭ, etc.

a) *Sancțiunea legală* nu se poate confunda și identifica cu sancțiunea morală propriŭ zisă, maĭ întîiŭ pentru că legile Statuluĭ și legile moraleĭ nu sînt identice, de oare-ce între cele d'întîiŭ se pot închipui șichiar, indica legĭ rele, nedrepte, amendabile, carĭ aŭ nevoie prin urmare, de a se modifica în sensul și după norma criteriuluĭ moral și legilor morale; și al doilea, legea și sancțiunea legală saŭ civilă aŭ o sferă foarte restrînsă, nu îmbrățișază toate acțiunile și manifestările omuluĭ; legea, de exemplu, nu prevede și nu pedepsește casurile de ingratitudine, de nepoliteță, etc., carĭ cad, cu toate acestea, sub judecata morală, deci sub sancțiunea morală.

b) *Sancțiunea socială* se exprimă prin lauda saŭ desaprobarea semenilor noștri; ea nu decurge dintr'o lege scrisă, ci din așa zisele legĭ nescrise, precum obiceiurile, tradițiunile, convenințele sociale, etc., carĭ formează *morala curentă* a uneĭ societățĭ și a uneĭ epocĭ date.

Nicĭ această sancțiune nu trebue confundată cu sancțiunea morală, aproape pentru aceleași cuvinte carĭ s'aŭ supus relativ la sancțiunea legală; întîiŭ, pentru că legile opiniuneĭ publice, saŭ morala curentă orĭ positivă a uneĭ societățĭ, nu se identifică cu morala înaltă, ideală, adevărată, cu legea și criteriul moral.

Une-ori opiniunea publică este rătăcită: aprobă ceea-ce în fond e rău și privește nefavorabil ceea-ce în realitate e bun, și are nevoe de a fi corectată prin o cultură mai solidă, mai reală, care să arate natura adevărată a acțiunilor din punct de vedere moral și să contribue la împuținarea și înlăturarea prejudițielor nedrepte. De aceia se și admite necesitatea și posibilitatea de a fi corectată, și se impune datoria d'a lumina opiniunea publică. Literatura, știința, școala, tribuna publică, presa în genere, sunt organele și mijloacele, prin cari se tinde la combaterea, împuținarea, stîrpirea prejudițielor false, deci la îndreptarea opiniunei publice, la apropierea moraleĭ curente de cea ideală. Această apropiere e de cea mai mare importanță, căci cînd sancțiunea socială înemerește bine, moralitatea găsește, ce e drept, într'însa cel mai eficace sprijin.

Al doilea, nici ea nu îmbrățișează toate manifestările și acțiunile omenești, de și în sfera sa conține mai multe acte de cît sancțiunea legală, precum regulele de buna cuviință, de iubire de oameni, de respect, și afecțiunile pentru părinți, de respect pentru cuvîntul dat, de recunoștință etc. Dar ea nu intră în analisa amănunțită și în judecata *actelor interne*, a dorințelor, a aspirațiunilor, a intențiunilor omenești.

Sancțiunea legală se poate schimba, reformînd legile unuĭ stat; sancțiunea socială se poate modifica, transformînd credințele despre bine și rĕŭ ale uneĭ societăți, prin instrucțiune, prin cultură.

Toate acestea, prin urmare, sunt supuse prefacerilor pornite de la om, atîrnă de gradul luĭ de înaintare culturală.

Insă, între cele-lalte calităţi şi atribute ale omului ce stă pe o treaptă culturală înaintată, este şi înălţarea *sentimentului moral,* puritatea conştiinţei. *Aici* găsim punctul de plecare, de unde porneşte mişcarea de prefacere şi de reformare a legilor civile şi sociale. Aici găsim centrul de gravitate al naturei omului social; deci aici găsim isvorul şi directivul acţiunilor privitoare la societate; de aici se dictează şi se interzic faptele omului. Şi cît va fi acest centru de puternic şi de măreţ, atît va fi şi omul de folositor societăţei. Prin urmare, adevărata forţă a sancţiunei morale şi adevăratul ei isvor trebue găsit aici.

2. Sancţiunea naturală.

Sancţiunea naturală e de două feluri: *fisică* şi *morală*, după cum pedeapsa şi recompensa vine în urma călcărei saŭ respectărei legei fisice saŭ fisiologice, or vine în urma călcărei saŭ respectărei legei morale.

a) **Sancţiunea fisică.** Cînd un om păzeşte regulele higienice, este resplătit pe calea hedonică, prin sănătate şi bună dispoziţie, etc. Din contră, cînd le calcă prin necumpătare, abus saŭ exces, este isbit de sancţiunea penală fisică, prin slăbiciune, boală, degenerare, moarte. Această sancţiune fisică are, ca şi cele precedente, puncte comune şi puncte de deosebire faţă cu sancţiunea morală.

Nici ea nu se poate confunda saŭ identifica cu sancţiunea morală. Cînd un om are după urma muncii părinţilor toate mijloacele de existenţă şi nu mai găseşte necesar a-şi întrebuinţa viaţa în o activitate folositoare

lumeĭ, atuncĭ lipsa luĭ de scop în viață, lenea, apatia, inacțiunea, aduc după ele, ca pedeapsă, urîtul, sațiul și desgustul de viață. Iată sancțiunea naturală *fisică*, de natură penală, dată unuĭ om pentru că n'a ascultat îndemnurile organisațiuneĭ sale, care reclama dela el a pune în acțiune și exerciţiŭ, facultățile cîștigate de strămoșĭ în lupta pentru existență.

Neliniștea, degenerarea, plictisirea și dezorientarea în viață sunt pedepse naturale, dar se daŭ în conformitate și cu legea morală, fiind-că individul s'a sustras dela o funcțiune socială. Cînd un om își ruinează sănătatea din causa unuĭ traiŭ desfrînat, suferă de loviturile sancțiuneĭ fisice, carĭ cad atuncĭ de acord și cu intenţiunile legeĭ morale.

Iată puncte de asemănare între sancțiunea fisică și sancțiunea morală. Dar sunt alte casurĭ, în carĭ ele cad în conflict; atuncĭ una pedepsește, pe cînd cea-laltă ar voĭ să recompenseze saŭ chiar recompesează. S. ex: un medic care, spre a'și îndeplini datoriile impuse de cariera sa, visitează bolnaviĭ ce suferă de boale contagiase, este expus a fi atins, și une-orĭ chiar e atins, de rĕul pe care el voește a-l distruge. Dacă se întîmplă că el cade bolnav, avem un cas de conflict între sancțiunea fisică de la care-ĭ vine durere, pentru că a călcat legile fisice, și între sancțiunea morală, care-l recompensează, dîndu'ĭ plăcerile uneĭ conștiințe împăcate. Asemenea găsim conflict și atuncĭ, cînd un om respectă legile fisiologice, dar prin respectarea lor calcă legea morală. Exemplu: un medic, care ar refusa să meargă la un bolnav pentru cuvîntul că, fiind timpul culcăreĭ saŭ al meseĭ, nu-și poate deranja obiceiurile; un ast fel de om va fi recompensat fizicește, va fi sănătos, gras,

voinic; dar, din punct de vedere moral, are de expiat o greşeală.

b) Sancţiunea morală. Sancţiunea morală propriŭ zisă, vine, ca şi cea fisică, din năuntrul naturei noastre. Ea constă, despre partea hedonică, din plăcerile conştiinţei împăcate, cînd omul ştie şi poate zice că şi-a făcut datoria, că s'a supus legei morale; iar, despre partea penală, constă din durerea mustrărei de cuget, cînd omul ştie că a făcut ceva oprit de legea morală.

Intensitatea plăcerilor şi durerilor morale staŭ în raport direct cu gradul de desvoltare a sentimentuluĭ moral. Comparată această sancţiune cu toate cele-lalte, afară de cea fisică (care nu vine dela o voinţă personală), constatăm că ea este singura sancţiune *internă*, singura care se poate acorda cu autonomia şi demnitatea omuluĭ. Pe cînd cele-lalte decurg din afară, ca sprijin al uneĭ legĭ date de alte voinţe străine individuluĭ, sancţiunea morală urmează ca sprijin al uneĭ legĭ, pe care 'şĭ-o dă singur individul prin adesiunea sa conştientă şi raţională la imperativul categoric al moraleĭ suverane.

Cînd sentimentul moral este desvoltat, şi, prin urmare, sancţiunea morală funcţionează normal şi puternic, atunci faptele omuluĭ se pun în mod spontan şi liber în armonie cu interesele sociale; aşa în cît cele-l-alte sancţiunĭ, carĭ aŭ, şi trebue să aibă, de scop a ajunge în definitiv la acelaşĭ resultat, adică a armonisa interesele individuluĭ cu ale societăţeĭ, devin în cele din urmă superflue. «Nu de frică, ci de datorie trebue să se ferească cine-va de răŭ.» *(Democrit.)*

Cînd, din contra, sentimentul moral este puţin desvoltat, atunci rolul celor-l-alte sancţiunĭ este de o în-

semnătate morală practică mai evidentă. Insă, în acest cas, independența morală a individului este cu atît mai redusă, cu cît se simte mai mare nevoe de ajutorul exterior al sancțiunilor civile, sociale saŭ divine, spre a-l porni și a-l ținea în calea acțiunilor drepte, folositoare societățeĭ.

Cel mai puternic și mai neadormit supraveghetor al acțiunilor omuluĭ, călăuza cea mai sigură, este ast-fel sentimentul moral. «Căcĭ este clar că acela, care numaĭ prin lege e împedicat de a face răul, tot face răul în ascuns; pe cînd nu e probabil că acela, care prin convingere își îndeplinește datoria, să săvîrșească ceva răŭ, fie în public, fie în ascuns.» *(Democrit)*. Conștiința povățuește, înainte de a se face acțiunea, îndeamnă saŭ interzice; și apoĭ judecă și pedepsește, cînd consiliele eĭ se disprețuesc și nu se ascultă. Mustrările și mîngîerile eĭ se simt cu atît mai adînc și mai viŭ, cu cît natura morală a cuĭ-va e mai delicată și mai înaltă. Durerile și plăcerile conștiinței sunt proporționale ast-fel, nu atît cu calitatea rea saŭ bună a faptelor, cît mai ales cu calitatea superioară a caracteruluĭ moral.

Judecata și răsplata morală nu se poate evita, după cum nu poate fugi cine-va de sine însuși.

Poate omul să se sustragă, saŭ să crează că se va putea sustrage, dela aplicațiunea celor-l-alte sancțiunĭ; nu va scăpa însă nicĭ-o-dată de ochiul și de pedeapsa conștiinței, cînd aceasta există și nu e pervertită. S'aŭ văzut ast-fel casurĭ de oamenĭ, carĭ, deși aŭ scăpat de pedeapsa statuluĭ saŭ a societățeĭ, deși eraŭ siguri că nu sunt și nu vor fi descoperiți, aŭ fost siliți de forța aproape supra-naturală a sentimentuluĭ moral, de mustrarea cugetuluĭ, să vină singurĭ înaintea justițieĭ și să

denunțe faptele lor, ca și cum ar fi ale altora; să se acuze, ca și cum n'ar fi chiar ei vinovații.

Acela care, sigur fiind de impunitate din partea statului, a societății și a lui D-zeu, ar sta la îndoială, dacă trebue saŭ nu să se poarte onest, corect, leal, într'o împrejurare dată, acela trebue considerat dela început ca o ființă inferioară moralicește și degradată, în măsura în care ar fi pornit să transforme îndoiala sufletească în fapt real. Lui îi lipsește resortul moral; și, orb cum este în domeniul ideilor despre bine și nobil, el nu va putea fi condus decît de mobilul fricei, de călăuza celor-l-alte principii saŭ legi și sancțiuni heteronome. El nu va merge de sine, ci va fi împins; binele nu-l va face de voie, ca o ființă liberă, ci silit, ca o ființă sclavă unor pasiuni și principii inferioare de acțiune. Natura lui este incomplectă, viții organisată; el sufere, așa cum se află, de un defect de constituțiune psihică, pe care o îngrijită educațiune ar fi fost în stare să-l evite, să-l desrădăcineze, saŭ cel puțin să-i micșoreze forța. Chiar în casul, cînd se poartă drept și meritoriŭ, el nu simte întreaga recompensă a unuĭ suflet în adevăr drept și onest. Satisfacțiunea lui este mai mult negativă: e liniștit c'a scăpat de controlul legei, de critica gurilor rele, de pedeapsa lui D-zeŭ —; dar, în această stare sufletească, nu vedem plăcerea positivă, adesea foarte intensă, a conștiinței care se extasiază la contemplarea tainică a unei acțiuni meritorii liber esecutate; din contra, o părere de rău se amestecă într'însa: părerea de rău că, fără acele stavile exterioare, el 'și-ar fi îndeplinit o poftă, la satisfacerea căreia îl împingeaŭ impulsiunile lui egoiste, ce aŭ crescut ca niște bălării parasitice și veninoase pe substanța sufletului său, și s'aŭ desvoltat prin exerciții, din causă că aŭ fost îngăduite, ascultate și satisfăcute.

Cel ce greșește cu siguranță că nu va fi pedepsit de nimeni, nici chiar de conștiința sa, este pe panta cea mai repede a degenerărei și destrucțiunei sale, ca ființă socială. El alunecă în prăpastie, orbit de o ilusiune; căci, în realitate, natura lui este pedepsită chiar din momentul primei lui abateri dela ce e drept și onest: ea se pervertește, răul devine treptat fire, și,

prin deprindere, caracterul deviază, decade. Și ast-fel se adevereşte, în practică, cugetarea filosofului grec, *Eraclit:* «Caracterul este demonul omului;» și a cugetătorului englez Shaftesbury: «A fi stricat și viţios, este a fi mizer și nenorocit.»

Prin urmare, cînd mustrarea de cuget nu se pronunţă ca o declarare a răului comis, pericolul e și mai mare, chiar pentru individul culpabil; căci sancţiunea naturală tot nu lipseşte, deşi se îndepineşte în mod latent și se declară tocmai tîrziu, cînd isbugnesce în mod destrugător și aproape ireparabil. Dacă cine-va, în mod întîmplător, scapă de penalitatea morală, este isbit în descendenţii săi, în virtutea eredităţei, prin care se transmite fiilor defectele părinţilor. Ba încă aceste defecte se pot manifesta în fii sub o formă mult mai violentă, din causa degenerărei fiziologice, ce li s'a transmis încă din germen; și ast-fel viţiul părintelui se va vedea lovit în copil.

Genesa sentimentului moral.

Punctul de plecare în desvoltarea sentimentului moral, isvorul din care decurge el, este *simpatia* saŭ partea simpatică a naturei omeneşti; iar aceasta, la rîndul săŭ, e un product al *instinctului* născut de conservarea *speţei*. Să vedem cum din această parte simpatică, prin ce influenţe și împrejurări, se desvoltă sentimentul moral, care nu este alt-ceva decît simpatia extinsă asupra societăţei întregi. Aceste influenţe le vom găsi în familie, în societate, în stat.

a) *In familie.* Orî-ce individ să găseşte, în familie, sub treî feluri de raporturi:

1°) un raport de superior către inferior: acesta este raportul tatăluĭ către copiĭ;

2°) un raport de inferior către superior: raportul fiuluĭ către părinți; și

3°) un raport de egal către egal: raportul fraților între eĭ.

Acestea sunt, în genere și în definitiv, toate raporturile imaginabile, în carĭ un om poate sta față cu altul.

Din fie-care din acestea decurge o adaptare psichică, sub forma unuĭ sentiment simpatic.

In *primul raport,* omul, ca părinte, învață sentimentul desinteresăreĭ, al grijilor generoase și altruiste, al jertfeĭ personale.

In *al doilea* se învață sentimentul respectuluĭ, al pietățeĭ și recunoștinței.

Părintele, în funcțiunea și rolul său special, dă fără a aștepta și a spera o întoarcere. Nu împrumută; dăruiește. Nu face binele pe basa reciprocității, nu pornește dela maxima economică comercială *do ut des.* Copilul, la rîndul său, neputincios, slab și sărac, primește darul, fără a se gîndi atunci că e obligat a-l întoarce. Singura reacțiune, de care e capabil ca răspuns la bine-facerile primite, el o găsește numaĭ în fondul său sufletesc, în sentimentul de iubire, de recunoștință.

In *al treilea raport*, dela egal către egal, se învață sentimentul și deprinderea reciprocității, a dreptățeĭ. Frații își fac între eĭ servicii și așteaptă, unii dela alții, servicii.

Aceste diferite forme ale sentimentuluĭ moral de-

curg și se nasc în mod natural, *ne-intenționat*, într'o familie normal organisată.

Dar simpatia se educă, și ia o direcțiune determinată, și prin influențele intenționate ale familiilor, și anume prin pedeapsă și recompensă, laudă și critică, aprobare și reprobare. Ast-fel, se laudă acțiunile cari convin binelui și interesului tuturor membrilor din o familie; se desaprobă acelea cari, dictate de egoism, fie reflectat fie nereflectat, tind a contrazice interesele familiei. Copilul asociază, în spiritul său, de cele d'întiiu acțiuni un sentiment de plăcere, care 'l face a înclina către realisarea și repetarea lor; iar de acțiunile celelalte, vătămătoare familiei, asociază un sentiment de neplăcere, durere, care 'l hotărăște a le evita, spre a evita și pedeapsa, durerea.

Cum se explică puterea de influență a laudei și a desaprobărei? Se explică prin două căi: prin *simpatie* și prin *egoism*.

Pe calea *simpatică*. Individul lăudat saŭ desaprobat vede în laudă și desaprobare manifestarea unei stări sufletești plăcute saŭ neplăcute, aflătoare în sufletul celui care laudă orĭ desaprobă. De aceia, prin simpatie, el repetă, reproduce, oglindește în sufletul său propriŭ starea psihică a semenului său. Așa că lauda, fiind semnul unei stări de satisfacere în cel care laudă, va produce *prin simpatie* o stare de satisfacere și în cel lăudat. Desaprobarea, din contră, din aceleași cause, va produce o stare de nemulțumire în cel desaprobat.

Și pe cale *egoistică* se explică influența aprobărei și desaprobărei, de oare-ce ele sunt semnele exterioare

ale opiniunei altora despre valoarea noastră personală. Instinctul de conservare ideală se simte în laudă confirmat și sprijinit; în desaprobare, din contra, atins, periclitat. De aicĭ urmează în casul întîiŭ o plăcere, în casul al doilea o durere.

Dacă se însumează plăcerile și durerile, produse de laudă și reprobare atît pe calea simpatică cît și pe calea egoistică, se vede ce mare înrîurire poate avea intensitatea și greutatea lor asupra determinăreĭ bălanțeĭ psichice și în special asupra direcțiunilor de mișcare ale voințeĭ.

b) *In societate.* Aceste influențe prin aprobări și reprobări se exercită nu numaĭ în familie, dar și în societate; ba încă aicĭ pe o scară maĭ întinsă. După-cum familia laudă acțiunile folositoare eĭ, în prima linie, și critică pe cele contrare, tot așa și societatea sancționează cu aprobare actele ce i se par că tind a-ĭ fi folositoare, iar cu desaprobare pe cele ce aŭ tendința de a vătăma interesele sale. Cu timpul, se asociază ast-fel de acțiunile bune un sentiment de plăcere, unit cu tendința de a le efectua, de a le realisa. Din contră, se asociază un sentiment de neplăcere, și o tendință repulsivă, de ideia acțiunilor desaprobate de către societate, prin urmare vătămătoare eĭ. Acestea capătă o forță repulsivă, cele dintiĭ o forță atractivă.

Un sentiment puternic, care pare supra-natural pentru-că e aproape iresistibil, dar care e foarte explicabil și natural, ne abate dela răul indicat de familie și societate și ne atrage către binele acestora. O satisfacțiune sufletească ne mîngîe, cînd am răușit a fugi de cel d'întîiŭ, de răŭ, saŭ a face pe cel de al doilea,

binele. Prin urmare, *conștiința*, în ambele ei funcțiuni de *prevenire* și *răsplătire*, începe.

Ast-fel crește și se disvoltă sentimentul moral cu caracterul său *autoritativ*, împrumutat dela tonul de comandă al legii paterne, civile, sau sociale; împrumutat dela acel *trebue* categoric, pe care 'l pronunță tot-d'a-una un scop înalt și ideal unuĭ mijloc indispensabil. Ast-fel își ia sentimentul moral forma de imperativ categoric în dictarea cerințelor sale. După cum el se întoarce asupra și în contra individului, care i-a călcat legea, tot așa face pe acelaș individ să se ridice și să desaprobe pe cei-l'alți semeni ai lui, cînd aceștia nu respectă regulele, cari condiționează viața și fericirea socială. Și după-cum individul, mustrat de conștiință, dorește, pentru alinarea sufletului său, o lovire și înfierare, o pedeapsă, pe care și-o dă une-orĭ singur; tot așa, acelaș individ, cînd cei-l'alți membri din societate se abat dela legile dreptății sau umanității, simte în el puternica tendință și impulsiune de a răspunde răului cu răsplătire penală.

Aceasta se manifestă prin desaprobare, în diferite grade de revoltă și de asprime; se manifestă prin căutarea mijloacelor legale de pedepsirea vinovatului.

Din cele expuse mai sus, s'a văzut că sentimentul moral este supus uneĭ evoluțiuni, uneĭ desvoltări datorite influențelor educative. El nu este format gata, dela început, dela naștere; și, dacă lipsesc condițiunile de desvoltare, el rămîne într'o fază cel mult inferioară, în faza de simpatie mărginită la un cerc restrins de ființe. Dacă omul nu ar crește și nu ar trăi în societate, unde găsește în mod natural condițiuni

propriĭ pentru desvoltarea simpatieĭ, atuncĭ și germenul născut al sentimentuluĭ moral s'ar atrofia prin lipsa de exerciţiŭ, întocmaĭ cum s'ar atrofia dispoziţiunea pentru vorbire în acel om, care ar creşte și ar trăi dela început afară din societatea semenilor săĭ. Omul nu se naşte, în această privinţă, decît cu *predispoziţiunĭ* către moralitate, precum se naşte cu predispoziţiunĭ către vorbire. Aceste predispoziţiunĭ trebuesc cultivate, întărite, spre a ajunge în stare de funcţiune organică: și, precum sunt oameniĭ carĭ, născuţi cu defecte de vorbire, ajung prin exerciţiŭ sistematic și metodic, dacă nu tocmaĭ Demosteniĭ, în orĭ-ce cas capabilĭ de o vorbire curentă și cursivă; tot aşa, se poate să se înlăture, printr'o educaţiune îngrijită, oarecarĭ defectuositățĭ morale, și a se face dintr'un om cu dispoziţiĭ rele, cel puţin un om de omenie, dacă nu un eroŭ moral. Dispoziţiunile înnăscute pe de o parte, educaţiunea și influenţa mediuluĭ pe de alta, condiţionează gradul de desvoltare al caracteruluĭ moral, al conștiinţeĭ. «Prin exerciţiŭ devenim maĭ bunĭ.» *(Democrit).*

Coprinsul sentimentuluĭ moral.

Asemănările și deosebirile ce aŭ existat și există în coprinsul material al acestuĭ sentiment, adică în aceia ce el interzice saŭ comandă, aprobă saŭ desaprobă, se explică prin maĭ multe cause, după-cum s'a văzut deja la discuţiunea Scepticismuluĭ.

Toate societăţile omeneștĭ, ca să poată exista ca societăţĭ, trebue să îndeplinească anumite condiţiunĭ în

dispensabile. Aceste condițiuni de existență socială aŭ dat naștere la comande morale, dintre carĭ unele sunt comune tuturor societăților, din causă că se raportează la condițiuni de o potrivă de necesare la existența orĭ-căreĭ societățĭ, precum: *veracitatea*, *curajul*, *fidelitatea*, *justiția*, etc. La «Peile roșiĭ» se găsește așa zisul «arborele probității», unde se aduc și se depun toate lucrurile perdute și găsite, cînd nu se știe cuĭ aparțin. La *Daiacĭ* din insula Borneo, veracitatea e ridicată la înălțimea unuĭ cult. Călătorul *Mungo-Park* povestește că a văzut în acele locurĭ o negresă care, jeluind pe fiul săŭ mort, regreta, dintre toate calitățile pe care le avusese răposatul, maĭ ales obiceiul luĭ de a nu minți nicĭ-o-dată. Și astfel de obiceiurĭ, în carĭ să se oglindească respectul pentru calitățile morale cerute de existența orĭ-căreĭ societățĭ, se pot găsi maĭ pretutindenĭ.

Dacă se constată și deosebirĭ, în ceia-ce privește coprinsul sentimentuluĭ moral, causele lor trebuesc căutate în diversitatea condițiunilor istorice, locale și speciale, ale societăților. Așa, dacă în Australia se consideră, pentru cei tinerĭ, ca ceva imoral a mînca *emù* (o pasăre asemenea cu *casuarul*), reservat ca alimentațiune întăritoare pentru bătrînĭ, explicațiunea se găsește în condițiunile speciale de existență ale oamenilor din acele localități, unde pasările sunt rare. De aceia tînărul, care a căzut în ispită și a mîncat *emù*, mustrat de cuget pentru păcatul săvîrșit, se denunță singur, dacă nu alt-fel, prin întreaga luĭ mină încurcată, neliniștită, descurajată.

Afară de aceasta, între causele de deosebire ale coprinsuluĭ sentimentuluĭ moral trebue să se pună și

deosebirile de vederi culturale ale unor legiuitori sau oameni influenți, cari au avut mare autoritate asupra opiniunei și conduitei unei societăți. Această influență și autoritate se extinde adese foarte departe. In Siam, ori-ce Siamez se intitulează «animalul regelui». In unele state Javaneze, culpele și delictele se consideră ca atentate la maiestatea suveranului, nu la persoanele particulare, cari sunt atinse și vătămate. In toate statele musulmane ale Africei de mijloc, capriciul șefului stăpînitor e regula supremă: individul, care o calcă, e pus afară din lege. Multe popoare sălbatice, la moartea șefului lor, cad într'o complectă anarchie morală: nu mai cunosc, nu mai deosebesc ce trebue și ce nu trebue să facă. Criteriul lor a dispărut, odată cu vocea care le comanda. Toate crimele se deslănțuesc, pînă ce se alege un alt cap.

Deosebirile morale se explică și prin gradul de cultură generală, la care s'a ridicat un popor oare-care. Treptat cu creșterea și întinderea civilisațiunii dispar și deosebirele de aprețieri morale, și cuprinsul sentimentului moral tinde, în toată omenirea, către identificare. Prin lărgirea simpatiei, diferitele societăți omenești nu se mai consideră ca isolate în lume, nu mai privesc lucrurile numai din punct de vedere egoist al interesului lor exclusiv, ci țintesc la realisarea fericirei omenești, adică a complexului întreg de societăți.

Simpatia lărgită asupra întregei omeniri este sentimentul moral însuși. Sarcina educațiunei este a desvolta și a întări această simpatie, pentru că dela ea atîrnă felul acțiunilor omului. Dela forța și energia ei atîrnă și energia sancțiunei morale; ea măsoară

gradul de independență, de autonomie morală a individului, căci ea, transformată în sentiment moral, scutește pe om de poruncile și de lanțurile exterioare, îi dă sponteneitatea, îi dă inițiativa și libertatea morală.

Legea morală.

Sancțiunea morală presupune *o lege*, pentru îndeplinirea sau călcarea căreia se produce plăcerea sau durerea morală, recompensa sau pedeapsa. Această lege este legea morală. Ea este găsită de inteligență în urma unor operațiuni de analisă, abstracțiune și generalisare. Se estrage din activitatea și natura morală a omului.

Legea morală este deci o formulă abstractă, product al rațiuneĭ, și ne ajută a recunoaște ce trebue și ce nu trebue, din punct de vedere moral. Ea se exprimă sub forma uneĭ comande impuse de sentimentul moral și urmată de voință. Această poruncă este *categorică (imperativ categoric)*, pentru că se adresează naturei noastre morale cu autoritatea sa necondiționată.

Kant formulase imperativul categoric în mod incomplect: «lucrează ast-fel, ca principiul acțiuneĭ tale să poată deveni principiul uneĭ activități universale.» Această formulare e lipsită de coprins, nu se indică specificîndu-se anume *ce fel de acțiuni* trebue să se facă. In adevăr, orĭ-ce maximă *poate* deveni principiul uneĭ activități generale, adică orĭ-ce acțiune particulară a unuĭ individ *se poate* transforma într'o regulă generală de acțiune pentru societatea întreagă, după cum s'a văzut, cînd s'a discutat teoria intuiționismuluĭ

filosofic. Altă cestiune este însă, dacă *orĭ-ce* acțiune *trebuie* să devină o lege universală.

O lege nu trebue să fie vagă, să nu se știe pînă unde se întind marginile ei. Intenționea legiuitorului, sfera de acțiuni interzise orĭ impuse, trebue să se vază cît se poate de clar. Mai ales dela o lege supremă, cum este cea morală, se cere imperios îndeplinirea acestor condițiuni. Noĭ voim tocmaĭ să știm: dintre toate acțiunile generalisabile, *carĭ trebuesc* săvîrșite și carĭ evitate? Imperativul categoric, formulat de Kant, ne lasă, în această privință, într'o nesiguranță completă.

De aceia trebue să căutăm și să dăm legeĭ morale *coprinsul* său logic, esträgîndu-l negreșit din însă-și natura morală a lucrurilor. Va trebui să stabilim condițiunea care, odată îndeplinită, acordă o însușire morală acțiunilor, fie acestea generalisate saŭ numaĭ generalisabile. Această condițiune este, după cîte s'a văzut maĭ înainte, ca acțiunile să contribuiască saŭ să tindă la conservarea și fericirea generală. Astfel că legea morală, dată sub înfățișarea uneĭ comande saŭ a unuĭ imperativ, va fi: «*Lucrează, poartă-te astfel, ca principiul activităței tale, generalisîndu-se, să deă naștere fericireĭ universale.*» Saŭ: «Acțiunile tale să fie de așa natură că, dacă orĭ-ce om ar face în aceleași împrejurări ca tine, să resulte un spor de fericire pentru toți.»

Iată coprinsul legiĭ morale. El poate găsi și alte formulări, de o precisiune științifică maĭ puțin rigoroasă.

«Lucrează ast-fel, ca să contribueștĭ la împuținarea dureriĭ din lume și la sporirea fericiriĭ generale.»

«Devotează-te binelui general.»

«Cultivă în tine acele calități, exercită acele facultăți, săvîrșește acele acțiuni, cari vezi că tind a scădea mizeria și a ridica nivelul moral în omenire.»

«Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți.»

«Nu face altuia ce nu vrei să-ți facă ție altul; și fă altuia ce vrei să-ți facă ție altul.»

«Caută-ți fericirea ta în a produce fericire altora.» Toate actele, conforme coprinsului acestei legi, sunt morale; și nu sunt rele decît cele ce sunt contrare lui.

Raportul de asemănare și deosebire între legea morală, civilă și naturală. Legea morală se deosibește, prin sorgintea sa, de legea civilă, și se apropie de cea naturală. Legea civilă emană dela o voință, presupune un legiuitor. Voința legiuitorului, formulată în lege, se impune altor voințe. «Toți copiii, dela vîrsta de 7 ani în sus, trebue să urmeze la școală», — este expresiunea unei voințe omenești, care se adresează altor voințe omenești, obligîndu-le la o activitate anumită, în condiții hotărîte.

Legea naturală nu e o *poruncă* adresată lucrurilor sau fenomenelor; ci este un *mod d'a fi* sau *d'a lucra* al lor, pe care inteligența noastră îl află prin observațiunea atentă și metodică a naturei. Formula: «Toate corpurile libere cad cu o iuțeală proporțională cu timpul căderei,» exprimă constatarea unei procedări de fapt; și, dacă o numim *lege*, nu înțelegem că e o dictare, un ordin venit din afară și impus lucrurilor, precum e în legea civilă. Un ordin trebue să aibă o sancțiune. Ce pedeapsă însă pot avea corpurile, dacă am presupune că nu s'ar supune legii căderii lor? Dar, mai în-

tiiŭ de toate, ar avea sens o «nesupunere», o rebeliune? Ar fi posibilă? Tot atît de puțin, ca și ideia impuneriĭ din afară a moduluĭ lor de-a fi și de-a lucra. Supunere și rebeliune, deci sancțiune, nu se pot concepe decît în raportul dintre două voințe, s. ex. de la om la om, în legile civile.

Legea morală are maĭ multe părțĭ comune cu cea naturală de-cît cu cea civilă. Cu aceasta nu se aseamănă de-cît în faptul că e urmată de o sancțiune. Dar această sancțiune, după-cum s'a văzut, nu e de proveninţă externă, nu e o răsplată dictată și administrată de cine-va, din afară, ca la legea civilă; ci este o urmare afectivă, venită din om pe cale psichologică firească, fără intervenirea streină a altuĭ om saŭ alteĭ ființe. Este efectul subiectiv natural al actelor noastre.

Legea morală se apropie însă maĭ evident de legea naturală, și se deosibește de cea civilă, în faptul că ea nu este un ordin *arbitrar*, expresiunea voințeĭ uneĭ ființe oare-care; ea nu e un edict convențional, product al reflexiuneĭ unuia saŭ al deliberațiuneĭ maĭ multora; ci este, ca și legea naturală, *constatarea de fapt* a unor raporturĭ dintre om și societate, raporturĭ de natură a conserva societatea și a o face fericită. Acele norme de activitate, găsite de intelectul uman, se aprobă de sentimentul moral desvoltat din simpatie, și se impun ca motive de acțiune. Atîrnă de modul formulăriĭ lor spre a figura între legile naturale, în sensul larg al cuvîntuluĭ, saŭ a se considera ca o lege morală propriŭ zisă. Ast-fel, când zicem: «Acțiunile omenești bune moralicește sunt acelea, carĭ tind la conservarea și fericirea socială,» dăm raportuluĭ dintre activitatea individuală și starea societățiĭ formula obișnuită a legi-

lor naturale. Cînd zicem însă: «Lucrează ast-fel, ca acțiunile tale să contribuiască la conservarea și fericirea socială,» adoptăm formula obișnuită în legile civile și mai adesea în exprimarea legii morale.

Datorie și merit saŭ acțiunĭ obligatorii și acțiunĭ meritorii.

Acțiunile conforme cu legea morală sunt de două feluri:

1°) acțiunĭ, pentru a căror nesăvîrșire orĭ evitare ne atragem pedeapsa, durerea; și,

2°) acțiunĭ, pentru a căror săvîrșire orĭ evitare ne atragem recompensa, plăcerea.

Cele dintîiŭ se reduc la categoria *datoriilor*, cele de al doilea se numesc *meritorii*.

Cînd facem ceea-ce *trebuia* să facem, ceea-ce *se aștepta* dela noĭ, ne împlinim o datorie; și recompensa, dacă există, se reduce cel mult la o rece aprobare. Din contră, cînd facem ce *nu* trebuia să facem, cînd călcăm o datorie, saŭ cînd *omitem* a face ceia-ce se aștepta dela noĭ, atunci acțiunile noastre întîmpină pedeapsa, desaprobarea, se lovesc de cuprinsul penal al sancțiuneĭ.

Iar dacă, din libera noastră pornire, facem acțiunĭ bune ce nu eram *obligați*, într'un mod visibil, a le face, atunci ele devin meritorii, adică merită lauda. Și ele își atrag lauda cu atît mai călduros din partea tuturor, cu cît sunt mai grele și mai rare.

E *o datorie* a nu face *să scază* nimic din *quantum* de fericire generală, a nu produce durere nefolositoare.

E acțiune *meritorie* a face *să sporească* cu ceva acel *quantum* de fericire generală.

Acțiunile, relative la prima clasă, se identifică cu cele coprinse în manifestările *dreptății;* acțiunile, relative la a doua clasă, sunt manifestări ale *bunei voințe*, ale *umanității*, *iubirei de oameni*, sau *caritățiĭ.*

Acțiunile meritorii formează o sferă mai înaltă, mai superioară. Pe de altă parte însă, cele obligatorii constituesc chiar temelia existenței societăților omenești. De aceia îndeplinirea lor se presupune ca ceva de sine înțeles și abaterea dela ele se lovește cu asprime.

Meritul unor acțiuni se dă în proporțiune cu dificultățile de învins în efectuarea lor de către media actuală a energiei morale dintr'o societate; și se dă atît ca o recompensă pentru victoria cîștigată asupra inerției morale, cît și ca încurajare pentru ceĭ-lalți și ca îndemn de a le încerca, de a le imita și ei.

Acțiunile meritorii se transformă treptat-treptat în acțiuni obligatorii, cînd ele aŭ devenit din excepțiune *regulă*, cînd lumea *se așteaptă* la ele și le privește fără surpriză admirativă; cînd voința celor mai mulți, voința generală, s'a deprins cu ele. Atunci săvîrșirea lor nu mai atrage laude și entusiasm din partea celor-lalți, se consideră ca ceva de sine înțeles; din contră, nesăvîrșirea lor provoacă mirare și atrage desaprobarea. Pasul cel mai înaintat, gradul cel mai înalt, la care poate ajunge organisarea morală într'o societate, este cînd și aceste acțiuni obligatorii, la rîndul lor, se transformă în acțiuni *reflexe*, cînd indivizii *nu pot să nu le facă.* La această stare se ajunge prin exercițiul îndelungat al voinței și prin transmiterea, din generație în generație, a predispoziții-

lor, din ce în ce mai accentuate, către săvîrșirea acțiunilor conforme legii morale.

Acest proces de transformare a acțiunilor meritorii în obligatorii se și continuă mereŭ. În unele societăți însă această evoluțiune este mai înaintată, în altele mai puțin. Am putea stabili ca criteriŭ, pentru cunoașterea graduluĭ de desvoltare morală a uneĭ societăți, constatarea felului de acțiuni considerate de dînsa ca obligatorii și ca meritorii.

Dacă într'o societate *A* se consideră ca acțiuni meritorii, ceea-ce în societatea *B* este o datorie, aceasta este un semn că *A* este inferior luĭ *B* în moralitate. Tot așa față cu un individ, o acțiune poate fi considerată ca meritorie, față cu altul ca obligatorie, după treapta de desvoltare sufletească și morală. La un copil, o acțiune de dreptate *poate* și trebue să fie însoțită de laudă, pentru a-l încuraja și a-l deprinde la repetarea aceleĭ acțiuni. Aceiași acțiune făcută de un om matur nu mai deșteaptă admirațiunea, se consideră ca ceva obișnuit, ca ceva așteptat natural, și nu se mai laudă. De aceia, pentru omul desvoltat moralicește, poate constitui o ofensă, cînd i s'ar atribui ca merit și i s-ar lauda cu admirațiune fapte ce decurgeaŭ natural, fără luptă, din caracterul săŭ, adaptat la condițiunile morale mai grele, mai înalte. Asemenea în apreciarea societăților. Dacă uniĭ sălbaticĭ ar trata cu respect și îngrijire pe prizonieriĭ luați în luptă i am lăuda ca pe niște oameni extraordinarĭ; ba chiar dacă numaĭ nu i-ar ucide, tot ne-am exprima mirarea noastră, sub forma uneĭ laude. Același act, la popoarele civilisate, la Europeĭ, se consideră ca natural, și de sine înțeles; deci îndeplinirea luĭ nu este o surprisă; ne-

îndeplinirea luĭ însă e însoțită de critică, de desaprobare.

De alt-fel se maĭ poate adăogi, că o deosebire absolută între datorie și merit nu se poate face. Uneorĭ o acțiune, ce se părea a fi o condițiune numaĭ *de fericire* socială, se constată, după maĭ multă cercetare, a fi o condițiune *de existență* socială, normală și sănătoasă. Ast-fel bine-facerea, care de ordinar se privește ca act meritoriŭ, poate fi considerată ca o acțiune obligatorie, de oare-ce prin ea se înlătură o mizerie socială, se aplanează întru cât-va diferința economică periculoasă dintre clase, se dă societățeĭ echilibrul și siguranța, decĭ se contribue la menținerea eĭ.

Despre virtute și caracter.

Virtutea este o calitate a personalităței cuĭ-va, a voinței luĭ. Ea face din om un isvor constant și permanent de bunurĭ pentru societate, căcĭ ea este *deprinderea* bunelor acțiunĭ, este fapta laudabilă intrată în obiceiul voinței noastre, este binele devenit fire, habitudine *(habitus)*, devenit principiŭ constant de acțiune.

După direcțiunea și felul acțiunilor, în care cine-va a căpătat deprinderea de a lucra conform principiuluĭ moral, ia și virtutea un nume special: cumpătare, prudență, curaj, dreptate, veracitate, modestie, devotament, etc.

Un om, care 'șĭ ar exercita și deprinde voința a se determina și manifesta tot-d'a-una în sensul idea-

lului moral și în toate felurile de acțiuni omenești, acela ar poseda toate virtuțile, ar fi moralicește *perfect*. Perfecțiunea e o țintă, de care lumea tinde a se apropia și de care omul se și apropie mai mult sau mai puțin, după numărul virtuților ce a reușit a-și împlânta.

Cu cît deprinderea bună s'a împlântat, prin exerciții, mai adînc, în cît efectuarea acțiunei corespunzătoare se face relativ fără luptă, fără greutate; cu cît faptele noastre laudabile decurg mai liber din ființa noastră și simțim o pornire mai vie, o plăcere mai curată la săvîrșirea lor, cu atît acel *habitus* al firei noastre merită mai mult, mai adevărat și mai deplin numele de *virtute*. Cînd deprinderea n'a ajuns încă la acest grad este numai semi-virtute.

Dar pe de altă parte, cu cît o categorie de acțiuni, pe cale de a deveni virtute, sunt mai grele pentru media membrilor din o societate, cu atît *meritul* săvîrșirei lor este mai mare. Recompensa meritată răsplătește pe cei victorioși și încuragiază voința lor, precum și a altora, ajutându-i în lupta lor cu gravitațiunea joasă a tendințelor inferioare din natura noastră. Ast-fel virtutea se cîștigă prin voință, prin exercițiu și educațiune. Nu ne naștem cu ea. La naștere aducem numai o predispoziție, o inclinațiune, care poate rămînea nefolositoare, se poate atrofia, ba chiar se poate întoarce, perverti prin o educație neglijentă sau rea.

Cele zise despre virtute se pot spune și despre vițiu, cu schimbările necesare, — *mutatis mutandis*.

Pe omul virtuos putem compta. Acțiunile lui pot fi calculate de mai nainte, ne așteptăm cu siguranță, că vor fi conform unui principiu moral constant. Același

siguranță o avem și față cu un om vițios, deși principiul constant, după care lucrează, este contrar.

Priviți din acest punct de vedere al *constanței* principiului practic de acțiune, atît virtuosul cît și vițiosul are un *caracter*, pentru că s'a imprimat în ființa lor anumite tendințe de reacțiune față cu diferitele impresiuni saŭ excitări ale mediului fisic și social. Dar unul se numește caracter *bun*, cel-alt *rău*. Adesea, cînd se zice că unul *are* saŭ *n'are caracter*, se înțelege că este vorba numaĭ despre caracterul moral.

După cum virtutea și vițiul nu sunt calități înăscute, tot așa nicĭ caracterul nu e înăscut; el se capătă; prin urmare, el se poate și schimba, prin exerciții; — negreșit, cu atît maĭ greŭ, cu cît individul e maĭ înaintat în virstă.

PARTEA A TREIA

ETICA SPECIALA SAU APLICATA

Diferitele feluri de virtuți și datorii

Datoriile și virtuțile se împart: în *personale*, sau relative la eul nostru și în *altruiste*, relative la alții.

Disciplinarea și raționalisarea celor două instincte înăscute dau naștere la acțiuni obligatorii și meritorii față cu noi și cu alții.

Toți oamenii se nasc cu tendința de a se conserva pe ei înși-și și specia lor. Dar, pentru ca aceste scopuri să se realiseze în adevăr și mai bine, trebuesc cunoscute și aplicate cele mai proprii și mai folositoare mijloace, trebuește determinată și aleasă calea cea mai rațională.

Adevărata iubire de sine cere ca omul să nu aibă în vedere numai presentul, numai folosul momentului; ci să aibă în vedere realisarea celei mai mari cantități de fericire pentru viața întreagă. Aceasta însă, la rîndul său, presupune un calcul și deprinderea de a jertfi adesea presentul pentru un viitor mai prețios. O fericire, destinată a veni mai tîrziu, nu este, prin

întîrzierea și posițiunea sa în timp, mai puțin importantă pentru viața individului decît una mai apropiată.

Aspirațiunile momentului prezent fac însă adesea de se întunecă reclamațiile interesului general al vieței. și atunci se jertfește un interes mai mare, dar mai depărtat, pentru unul mai mic, dar mai apropiat. Egoismul strîmt al momentului triumfă în contra egoismului larg al vieței individuale întregi.

Dacă legea morală cere a nu scădea fericirea generală, este natural ca fie-care să caute a realisa aceasta cel puțin în persoana sa, adică în a celui mai apropiat suflet, care este al său propriu. Căci nimeni altul nu este mai în posițiune de a îngriji mai curînd și mai sigur de o persoană, de fericirea și demnitatea ei, de cît acea persoană însăși.

Aceasta se impune și ca o datorie către ceĭ-lalți, către societate. Ba, tocmai considerațiunile sociale, privitoare la fericirea mediului întreg, dau un caracter moral datoriilor și virtuților personale.

Un membru nefericit răspîndește o atmosferă de nefericire în jurul său; un individ bolnav dă naștere la copii bolnavi. Suntem ast-fel responsabili de buna noastră stare fisică și morală pentru că suntem responsabili de urmările lor pentru societate. Defectele noastre nu se resfrîng numai asupra noastră; ele devin cause de nefericire pentru alți membri din societate, fie direct, prin manifestările noastre chiar, fie indirect, prin acelea ale urmașilor noștri, cari primesc, în organizațiunea lor, odată cu viața, și înclinațiunea către defectele noastre moștenite.

Dacă nu se intonează de morală datoriile către noĭ tot așa de expres ca cele către alții, causa este nu

atît că impulsul către fericirea noastră proprie ar fi mai puternic și mai luminat decît cel către fericirea socială, — căci nici un dușman nu face omului atîtea rele cîte-și face el singur, cu toată iubirea de sine; — ci din causă că, dacă se calcă regula morală privitoare la noi înși-ne, sancțiunea urmează mai imediat și mai visibil: boala fisică, decăderea morală, durere, desonoare, miserie, ruină. Pe cînd, dacă se calcă regulele moraleĭ sociale, întîrzierea pedepseĭ se poate întîmpla să lase pe individ în credința, că faptele sale nu-s așa de culpabile.

De aceea morala insistă asupra datoriilor sociale propriŭ zise, indicînd omului mereŭ calea dreaptă, luminîndu-ĭ mintea, încălzindu-ĭ sufletul la idealul fericiriĭ sociale.

Virtuțile și datoriile, în genere, sunt de două feluri:
a) negative, cele relatative la evitarea dureriĭ, și
b) positive, cele relative la sporirea fericireĭ.

Datoriile negative interzic producerea dureriĭ nefolositoare, și aŭ de scop conservarea cantității de fericire esistentă. Din această causă ele se formulează în mod negativ, începînd cu «să nu . . .», es. «să nu ți vatămĭ sănătatea», «să nu facĭ răŭ altuia.»

Din causa intențiuneĭ lor obiective, — dar și pentru forma gramaticală a exprimăriĭ lor — ele iaŭ numele de negative. Intențiunea lor este nu *un spor* de fericire, ci *să nu* se nimicească esistența.

Datoriile positive aŭ un scop mai depărtat: sporirea fericireĭ.

Corespunzător cu aceste feluri de datoriĭ se obțin virtuțile negative și positive, adică calitățile personale,

deprinderile de voință și de acțiune conforme cu cele două categorii de datorii.

Virtuțile individuale negative.

1°) **Prudența.** Prudența este chiar tulpina, din care se ramifică și se derivă cele-lalte virtuți personale: *curajul, cumpătarea.*

Ce este prudența? Ea se poate numi *„rațiunea practică."* Rațiunea *practică* nu constă numai din priceperea teoretică, abstractă, a regulelor și mijloacelor necesare la realisarea idealului unei vieți fericite, ci încă din ceva mai mult: ea coprinde și *puterea* practică, deprinderea de a îndeplini acele regule, de a aplica acele mijloace. Așa în cît, despre această parte, rațiunea practică se identifică cu *prevederea* și cu *stăpânirea de sine*, cu *libertatea de voință rațională*, cu puterea adică de a se sustrage dela influența presentului spre a lucra conform unui ideal de viață, unui calcul de viitor. *Sustine et abstine* (răbdare și abnegare), preceptul moraliștilor antici, este devisa prudenții. Prin ea se învață și se aplică adevărata atitudine față cu durerea și cu plăcerea.

2°) **Curajul.** Adevărata atitudine față cu durerea ia numele de *curaj*, a doua virtute fundamentală a celor vechi.

Atitudinea prudentă și rațională față cu durerea se obține atunci, cînd omul nu evită durerile *cu orî ce preț* și numai pentru că sunt dureri, ci pentru că sunt *inutile* și *dacă* sînt *inutile*. De altă parte el le înfruntă fără șovăire, cînd prin aceasta se realisează un bine fie cît de îndepărtat.

Curajul este, prin urmare, atitudinea intermediară între cele două extremităţi defectuoase ale voinţei, între *temeritate* şi *laşitate*.

3°) **Cumpătarea**, a treia virtute cardinală a celor vechi, este atitudinea raţională a voinţei noastre faţă cu plăcerea, şi ocupă linia de mijloc între alte două alternative defectuoase ale voinţei, între *ascetism* şi *desfrâu hedonic*.

Se deosebeşte de ascetism, fiind-că nu fuge de plăceri numai pentru cuvîntul că sunt plăceri, ci numai atunci, cînd ele sunt păgubitoare, cînd înlătură un bun mai mare saŭ aduc dureri pe viitor. Se deosebeşte asemenea de desfrîul hedonic saŭ *hedonismul exagerat* şi desechilibrat, fiind-că nu aleargă după plăceri cu orî ce preţ; adesea renunţă la ele.

*

Prudenţa îşi găseşte aplicaţiune şi pe domeniul intelectual şi moral, sub formă de curaj saŭ cumpătare.

Curajul este *intelectual*, cînd spiritul trage, din niste premise date, toate conclusiunile şi consecinţele coprinse în ele, chiar cele mai depărtate şi mai opuse cu opiniunile admise, cu credinţele răspindite. Curaj intelectual a avut un *Giordano Bruno*, un *Spinosa*, un *Darwin*, etc.

Curajul este *moral* atunci, cînd cine-va se hotărăşte şi lucrează după niste principii, pe carî le crede juste, înfruntînd, fără să se dea înapoi, toate durerile ce s'ar naşte din această consecuenţă practică.

Un ast-fel de curaj găsim la *Socrate*, la *Christ*, la *Huss*, la *Garisson*, *Hipatia*, etc.

In categoria curajuluî şi cumpătarel morale intră şi facultatea ce trebue să 'şî însuşească omul de a şti să

renunțe și să se *resemneze;* să renunțe la lucrurile ce'i sunt inaccesibile, saŭ accesibile prin prea multe jertfe, și să se resemneze față cu durerile și nevoile inevitabile, carĭ decurg din natura lucrurilor, din situațiunea pămînteascâ a omuluĭ. Pentru realisarea acestor facultățĭ morale omul e dator să 'șĭ mărginească trebuințele, să 'șĭ combată dorințele și poftele, carĭ, cu cît se satisfac maĭ mult, cu atît devin maĭ puternice, subjugă voința omuluĭ și 'ĭ răpesc libertatea și fericirea.

O condițiune negativă de fericire pămînteascâ, care ajută a evita multe durerĭ și desilusiunĭ, este a *nu pretinde prea mult de la viață*, a nu aștepta maĭ mult decît poate da condițiunea existenței noastre, a nu spera o fericire perfectă și infinită; ci, din contră, a privi durerea ca parte integrantă din viață, și a primi ca un dar neprețuit momentele de fericire. *Fericirea perfectă* este un vis și o utopie (concepțiune nerealisabilă), asupra căreia nu trebue să insiste sufletul nostru prea mult; este o idee, de care inima noastră nu trebue să se lege.

Concepțiunea cea maĭ rațională este aceea a uneĭ fericirĭ *relative*, și aspirațiunea cea maĭ plausibilă tinde la realisarea celeĭ maĭ marĭ fericirĭ *posibile.*

Resemnarea înțeleaptă față cu relele inevitabile ale vieței, față cu legile imutabile ale naturei, este de asemenea o condițiune de fericire și un semn de prudență, de rațiune practică. Una din aceste fatalităților marĭ, cu carĭ inteligența și inima omuluĭ trebue să compteze și să se obicinuiască, este *moartea.* Acest fenomen, încheerea finală a desfășurăreĭ existenței noastre pămînteștĭ, încheerea finală a schimbărilor noas-

tre psicho-fisice, a conștiinței noastre, trebue să ne deprindem a'l privi ca ceva natural și necesar. Față cu el resemnarea este singura atitudine rațională.

E un semn de copilărie mintală revolta neputincioasă a omului în contra legilor neschimbătoare și eterne ale naturii.

Virtuți individuale positive.

Dacă prin toate aceste deprinderi și precauțiuni omul reușește a înlătura dela el durerile nefolositoare: dacă prudența, sub toate formele ei, servește a ne feri de suferințe în viață, cu atîta nu se asigură încă desăvîrșit fericirea noastră. Nu e destul a evita durerea, ci trebue să căutăm, pe cît se poate, *a mări cantitatea de fericire* a vieții și a face ast-fel să crească existența, dacă nu în extensiune, în timp, cel puțin în intensitatea conștiinței ei, în noi.

Inteligența caută, pentru acest scop, *plăcerile intelectuale, estetice, religioase*, în sensul larg al cuvîntului, și *morale;* plăceri superioare, durabile, *curate*, sociabile și fertile: plăceri isvorîte mai ales din manifestările iubirei de oameni în diferitele raporturi sociale, precum: iubirea paternă, iubirea filială, amiciția, iubirea de patrie, etc.

Este de asemenea înțelept a se căuta plăcerea curată *a muncei*, fie spirituale fie fisice, și a se face să se alterneze plăcerile muncei intelectuale cu exercițiul corporal, recreator și întăritor.

Munca regulată și recreațiunea regulată susțin voioșia

temperamentului, seninătatea caracterului, care se resfrînge asupra întregului orizont de viață a individului, precum și asupra mediului social înconjurător.

Munca regulată ferește de sentimentul deprimator al urîtului și al desesperării, căci dă vieței un scop și omului mijloace de independență materială și morală.

Sunt foarte prețioase poveștele date, în aceasta privință, de *Franklin* în *„Știința bunului Ricard“*.

«Lenea aduce multe neajunsuri, lipsă și scurtare de viață. Lenea, după cum zice bunul Ricard, *se aseamănă ruginii, ea roade puterile mai mult de cît lucrarea. Nu prinde rugină cheia cu care ne servim tot-d'a-una.* Dacă vă place viața, nu vă perdeți timpul, căci el e materia din care s'a făcut viața. Ce de timp dăm somnului peste trebuință! Uităm că vulpea care doarme nu prinde găini și că *avem destul timp de dormit, cînd vom fi în mormînt.* Dacă timpul este cea mai puternică avere, perderea lui este neapărat cea mai mare risipă, pentru că timpul perdut nu se mai întoarce și acela, pe care noi îl credem de ajuns, e tot-d'a-una prea scurt. Curaj dar, și să lucrăm pînă vom putea! Prin activitate vom produce lucruri mari cu mai puțină bătae de cap.

„Lenea le face pe toate anevoioase, munca lesnicioase. Cine se scoală tîrziu se încurcă toată ziua și pînă să se apuce de lucru a și înoptat. Lenea merge atît de încet, în cît sărăcia o ajunge îndată. Apucă tu înaintea afacerilor, ca să nu-ți apuce ele înainte. Culcarea de timpuriu și scularea de dimineață aduc sănătate, avuție și înțelepciune. Ce însemnează acele dorințe și speranțe de timpuri mai fericite? De noi depinde să facem timpul mai bun de vom ști să lucrăm. Munca, precum zice bunul Ricard, n'are nevoe de dorințe. *Cine trăește*

sperînd, se espune a muri de foame. Nicĭ un folos fără sudorĭ.

«Cată să trăeștĭ din lucrul mîinilor tale, dacă n'aĭ ţarine, saŭ dacă le-aĭ e mare contribuţiune pe dînsele, pe cînd, după cum cu drept cuvînt zice bunul Ricard, o meserie preţueşte cît o moşie. Cariera e o funcţiune, care uneşte într'însa şi folos şi onestitate.

«Dar fie-cine trebue să-şĭ vadă de meserie şi să-şĭ urmeze profesiunea, căcĭ alt-fel nicĭ moşiile, nicĭ funcţiunea nu ne-ar putea ajuta să ne plătim impositele.

«Orĭ-ce om activ n'are să se teamă de lipsă orĭ de secetă, căcĭ *foamea se uită din uşa muncitoruluĭ, dar nu cutează să intre înăuntru.* Asemenea n'are să se teamă nicĭ de perceptorĭ nicĭ de oamenĭĭ poliţieĭ, căcĭ munca plăteşte datoriile, iară trîndăvia le măreşte. N'aĭ nevoe să găseştĭ comorĭ, nicĭ să rămîĭ moştenitorul vr'unor rude avute. Activitatea, precum zice bunul Ricard, e munca sporuluĭ: munciĭ Dumnezeŭ îĭ dă totul. Lucraţĭ, pe cînd leneşiĭ dorm, şi veţĭ avea grîul ca să şi vindeţĭ, şi să vă maĭ şi rămînă.

«Nu perdeţĭ în deşert minutele libere de astă-zĭ, că nu ştiţĭ peste ce pedicĭ veţĭ da mîne. Şi apoĭ, cum zice bunul Ricard, maĭ bine azĭ un oŭ, de cît mîine un boŭ, şi iarăşĭ: nu lăsa pe mîine ce aĭ să facĭ astăzĭ (1).»

Importanţa morală a munceĭ aŭ recunoscut'o şi afirmat'o toţĭ cîţĭ aŭ lăsat în lume o urmă de trecerea

(1) Să se citească în clasă întreaga scriere. *„Ştiinţa bunuluĭ Ricard saŭ calea către fericire"*, o micĭ colecţiune excelentă de maxime dispuse într'o înlănţuire interesantă. Vezĭ *Franklin*, **Opere alese**, din biblioteca de lectură a d-luĭ I. M. Riureanu.

Din aceeaşĭ bibliotecă se va alege ca lectură, relativă la acest capitol, şi instructiva **conferinţă asupra economieĭ** de *F. Laurent.*

lor pe pămînt. *Voltaire* avea ca devisă: *Toujours au travail!* Tot așa *Walter Scott:* «Nicĭ o secundă fără lucru» *(„Never to be doing nothing“).* «C'est par le travail qu'on regne!» *(Ludovic XIV).* «Cine nu muncește, nu merită să mănînce, zicea cu dreaptă severitate apostolul *Paul.* Și *Burton*, încheind studiul său «Anatomia melancolieĭ» (1), scrie: «Ca încheiere și resultat al întregului studiŭ pot spune: Vreĭ să eviță melancolia, să-ți păstrezĭ sănătatea trupească și sufletească? Respectă această scurtă regulă: nu îngădui de loc singurătatea și lenea. Să nu fiĭ nicĭ o-dată singur și fără lucru.»

Incă o precauțiune, ce trebue să nu se uite în calculul de fericire al vieței noastre, este respectarea dreptuluĭ ce are și presentul la fericire.

Presentul face parte din viață ca și viitorul. Momentul fericireĭ presentuluĭ nu se șterge din minte ca o clipă fără revenire; el se păstrează în noĭ, îl repetăm în suvenirea noastră, ne luminăm cu amintirea luĭ orele maĭ posomorîte saŭ indiferente ale uneĭ actualități neplăcute.

Ca o condițiune de igienă sufletească este bine a lăsa în umbră, cu voință, ori-ce tristețe și amărăciune nefolositoare, repetînd intenționat în mintea noastră experiențele plăcute din trecut și împedicînd necontenit, cu energie, reînvierea amintirilor triste. In acest mod, influențăm treptat asupra temperamentuluĭ și dispoșițiunilor noastre, ne determinăm felul memorisăriĭ și coprinsuluĭ sufletesc, ne modificăm concepțiunea noastră despre viață.

---

(2) *Anatomy af Melancholy.*

Această selecțiune saŭ alegere voluntară a faptelor de conștiință este dictată de instinctul fericiriĭ personale și recomandată de o adeverată rațiune practică. Numaĭ ast-fel se vor evita morositățile vătămătoare și sănătățiĭ noastre psihice, păciĭ noastre sufletești, și mediuluĭ social în care trăim. Este înțelept, prin urmare, a veghia necontenit asupra liniștеĭ și veseliеĭ constante a sufletuluĭ nostru, și a ne face o devisă statornică din maxima luĭ Spinoza: *Bene agere et laetari.*

Datoriĭ maĭ speciale către corp și către suflet.

1. Datoriĭ către corp.

Expunem aci, deși numaĭ în schițare generală, cîte-va din datoriile maĭ speciale ale omuluĭ către sine.

Urmînd o împărțire obișnuită, omul are *datoriĭ către corpul* și către *sufletul său.*

Ceea-ce trebue să tindă el a realisa, în prima linie, *pentru corpul* său, e sănătatea, apoĭ forța, în fine agerimea mișcărilor, cu oare-care decor de eleganță și grație care vine de alt-fel dela sine, cînd corpul a căpătat deja însușirile maĭ sus spuse, sănătatea, tăria și agerimea.

Igiena și gimnastica, exercițiul muscular în genere, daŭ mijloacele pentru isvodirea calităților unuĭ corp sănătos și frumos. Folosul obținut prin realisarea scopuluĭ urmărit de aceste mijloace nu maĭ e supus îndoieleĭ. E cunoscută vechia aforismă: «Mens sana in corpore sano.» Nu maĭ e, asemenea, un lucru noŭ afirmațiunea că *cenestesia*, buna saŭ reaua noastră dispo-

siţiune, umorul, dela care depinde modul d'a vedea lumea sub culorĭ vesele saŭ posomorîte, resultă din felul d'a fi şi d'a funcţiona al diverselor organe ale vieţeĭ vegetative. Dar felul d'a fi şi d'a lucra al acestor organe e condiţionat de starea sănătăţeĭ lor; şi aceasta, la rîndul săŭ, e condiţionată de cunoaşterea şi respectarea legilor fisiologice, pe carĭ se întemeiază regulele şi prescripţiunile higieneĭ şi gimnasticeĭ (1).

2. Datoriĭ către suflet.

Datoriile omuluĭ către partea psihică a natureĭ sale se împart, după categoriile de fenomene sufleteştĭ saŭ de facultăţĭ, în treĭ:

a⁰. **Datoriile către inteligenţă.**—Acestea se derivă din scopul la care tinde funcţiunea facultăţiĭ intelectuale: *adevărul*. Omul e dator a căuta să-şĭ însuşească toate calităţile intelectuale, menite a înlesni aflarea adevăruluĭ, şi a se feri de toate apucăturile intelectuale contrare, carĭ duc la rătăcire.

Dar la rătăcire contribuesc:

1⁰. *lipsa de cunoştinţe suficiente în ordinea de ideĭ şi lucrurĭ, asupra cărora voim saŭ sîntem chemaţĭ a ne pronunţa*: decĭ ignoranţa, unilateralitatea, unite cu presumţiunea. Fie-care trebue să-şĭ dea seama bine de ce ştie şi ce nu ştie, şi să nu creadă că e nedemn şi ruşinos a-şĭ declara incompetinţa într'o materie, cînd se întîmplă a fi ne-orientat în destul în dînsa; ci să

(1) Să se amintească aci cite-va din aceste regulĭ şi prescripţiunĭ maĭ importante.

Se se recomande şi să se facă lectură din renumita carte a lui *Hufeland „Macrobiotica"*, trădusă de mult şi în romineşte, precum şi din alte cărţĭ de igienă.

caute mai bine a se orienta în ea, cu tot seriosul; căci nu e rușine a nu ști ceva, ci a nu ști că nu știm, saŭ a afecta cu intenție o știință, pe care n'o avem, spre a induce pe alții în eroare. Ignoranța, orĭ-cît s'ar ascunde însă, în definitiv tot iese la iveală; dar resultatul eĭ, pînă atuncĭ, este că încurcă lucrurile și împedică progresul.

D'aci urmează reserva ce trebuie să avem în cestiunile străine de ocupația noastră favorită, precum și datoria d'a nu ne cantona exclusiv și hermetic într'o singură ordine de ideĭ și într'o singură ramură de cunoștințe, ci a căutà să ne orientăm, pe cît se poate, în toate domeniile mai principale, cu carĭ ne întîlnim mai des în viață; decĭ datoria uneĭ *culturĭ generale.*

2°. *Lipsa de noțiunĭ «clare» și «determinate» asupra lucrurilor de carĭ ne ocupăm.* Nu e destul a căpăta *multe* noțiunĭ și variate; ci trebue ca fie-care din ele, și mai cu seamă cele fundamentale și mai obișnuite, cele cu o întrebuințare mai mare și cu o circulațiune logică mai însemnată, să fie serios și riguros analisate, să le cunoaștem d'aproape conținutul real. Să nu ne mulțumim cu vorbe, cu termenĭ generalĭ, în loc de ideĭ. Să mergem direct asupra cestiunilor, fie prin observațiune și experimentare asupra fenomenelor de carĭ se vorbește, fie prin cercetare logică metodică asupra raporturilor dintre ideĭ. Să tindem a traduce tot-d'auna, în representațiunĭ concrete și în raporturĭ de representațiunĭ concrete, noțiunile abstracte. La regule și teorĭ generale să căutăm exemple corespunzătoare. Iar cînd nu suntem în stare a face aceasta, atuncĭ să știm că nu înțelegem încă lămurit lucrul, și decĭ să nu ne facem ilusiĭ asupra cunoștințelor noastre. In

acest caz, datoria noastră este d'a ne declara noă înșine și altora starea intelectuală, a spune că nu înțelegem.

Maĭ bine puține ideĭ clare și determinate în spirit, decît o grămadă amorfă de vorbe goale, carĭ simbolisează presența unor ideĭ vagĭ în capul omuluĭ. Cunoștințele neasimilate sunt o *povară* pentru inteligență nu un *ajutor;* o pedică, nu o forță. Ele fac asupra spirituluĭ efectul ce fac asupra corpuluĭ presența unor materiĭ străine, neasimilate saŭ neasimilabile. Cel maĭ cuminte lucru de făcut în aceste casurĭ este a le elimina din organismul sufletesc și a nu păstra decît elementele priincioase, adică ideile bine înțelese.

3°. Alt defect, care duce la rătăcire, este *pripa saŭ lenea d'a trage conclusiĭ din faptele saŭ ideile cunoscute.*

Cînd se presintă înaintea noastră o cestiune, nu trebue să ne pronunțăm repede, după cele d'întîiŭ părerĭ saŭ fapte ce ni se presintă în sprijinul unuĭ răspuns; ci trebue să cercetăm, dacă întrebarea nu suportă și alte consideraţiunĭ deosebite, poate chiar contrare. Să căutăm a cîntări argumentele *pro* și *contra*, și să păstrăm sufletul nostru în acea atitudine de espectativă imparțială, care-l face gata și propriŭ a primi fie o conclusie fie alta, în mod indiferent, înclinînd totdeauna invariabil către aceea, care presintă maĭ multe argumente valabile, maĭ multe fapte în sprijinul săŭ, decĭ către aceea care represintă *adevărul.*

Dacă nu păstrăm această atitudine de conștientă și deplină nepărtinire intelectuală, alunecăm pe povîrnișul sofisticărilor, și spiritul începe a ținti la susținerea și admiterea *cu orĭ-ce preț* a uneĭ conclusiĭ anumite. Atuncĭ mintea se deprinde a alege, nu conclusia în consideraţia argumentelor și premiselor ce o susțin,

ci din contră, a căuta și alege premisele și argumentele, în vederea scopului d'a susține o conclusie, hotărîtă de maĭ înainte. Deci se menține *nu conclusia pentru argumente, ci argumentele pentru conclusie.*

Această deprindere e un viţiŭ al inteligenţeĭ, și ne duce și pe noĭ și pe alţiĭ în erorĭ și rătăcire.

4°. Maĭ citez încă o causă principală de erorĭ: servirea de *false criterii ale adevărului* (1). Spiritul porneşte, în construcţiunile sale logice, dela niște principiĭ, dela niște propoziţiĭ, considerate ca sigure, ca indiscutabile. Acestea nu meritä însă tot-deauna calificarea de sigure și neîndoiase. Une orĭ ele sunt ast-fel numaĭ subiectiv, pentru conștiinţa noastră. In realitate ele sunt falșe, nu corespund cu raporturile din lumea obiectivă. Noĭ suntem deci adesea victima uneĭ ilusiuni. Ne sprijinim întreaga clădire logică pe o temelie șubredă, ilusorie. De aceea ni se impune datoria d'a nu lăsa nimic necercetat, d'a revizui, din capul locului și apoĭ din cînd în cînd, adevărurile ce ni se par nouă ultime, axiomele saŭ ipotezele, pe carĭ întemeiem afirmaţiunile și conclusiunile spiritului nostru. Poate că ele nu sunt isvorîte din considerarea suficientă și calmă a natureĭ lucrurilor; poate că le-am adoptat fără să ne dăm seama, din auzite (2), din copilărie; saŭ poate că le-am adoptat, nu din temeiurĭ obiective, ci din înclinaţiune

(1) *John Locke* vorbește despre ele în cartea IV-a «Incercărilor sale asupra inteligenţeĭ umane.» Cap. 20. § 8 *(Doutful propositions taken for principles.)*

(2) Cîţi nu pronunţă formula: «Lupta pentru existenţă!» Și cîţi sunt aceia, carĭ și-aŭ dat osteneala a pricepe sensul și importanţa eĭ, ca să vază *cum* și *întru cît* își găsește aplicaţiunea la viaţa omuluĭ în societate!

afectivă. *Quod volumus, facile credimus.* Saŭ poate-că acele adevăruri primare n'aŭ alt isvor şi alt sprijin decît *autoritatea* unuĭ spirit, în care noĭ ne-am deprins a avea încredere şi de care avem respect; şi ast-fel trăinicia lor e periclitată de cea d'intîĭ ciocnire a uneĭ critice ostile, de oare-ce ele n'aŭ în mintea noastră rădăcinĭ adîncite în sistemul nostru de ideĭ sigure. Saŭ poate, din orĭ-ce altă împrejurare posibilă, primele noastre principiĭ aŭ nevoe de o fortificare, de-o remaniare, de-o modificare saŭ substituire. Revisuirea lor decĭ se impune ca o datorie către inteligenţa noastră.

Dar, maĭ întîĭ şi maĭ presus de toate, trebue dat intelectuluĭ nostru acea sensibilitate delicată pentru adevăr; saŭ, maĭ propriŭ vorbind, trebue deprins sufletul a *iubi adevărul.* Toate cele-l'alte calităţĭ vor decurge singure din această calitate fundamentală.

Inteligenţa, ca orĭ-ce funcţiune psiho-fisiologică, are nevoie de eserciţiŭ pentru a nu scădea şi degenera. Lectura regulată de cărţĭ bune, alese cu înţelepciune din toate ramurile de cunoştinţă, este unul din mijloacele menite a evita acest sfîrşit.

Cărţile bune nu sunt tot una cu cărţile nouĭ. A sta în curent cu literatura şi ştiinţa nu însemnează a ceti orĭ-ce carte de curînd apărută, într'o ramură saŭ într'alta. Nu tot ce e noŭ ca tipăritură e noŭ ca ideĭ, nicĭ nu constitue numaĭ decît un progres în mişcarea literară, artistică.

O bibliotecă aleasă se compune din ce a produs spiritul omenesc maĭ superior, din opere carĭ aŭ fost supuse cu succes la proba timpuluĭ, acest judecător

imparțial și circumspect. La acestea trebue să ne adresăm cu preferință și în repetate rînduri. Ele aŭ determinat progresul, ele aŭ făcut educațiunea spiritului omenesc. De aceea: *semper probatos lege!*

(Să se vadă, în această privință, observațiunile lui *Lubbock* in *le Bonheur de vivre*," 2 vol.)

b) Datoriile către afectivitate. — Fericirea saŭ nefericirea noastră stă în calitatea sentimentelor ce ne ocupă sufletul. Dacă ele sunt vesele saŭ triste, stimulante, vii, saŭ deprimante, apăsătoare, orĭ dacă sunt sociabile saŭ antisociale, etc., ele hotărăsc în mod corespunzător și felul d'a fi al vieței și activității noastre. Trebue deci să fim cu băgare de seamă la ivirea lor în noĭ, să le judecăm din punctul de vedere al interesului nostru și al vieței sociale, și să le tratăm în consecință.

Să fim de la început convinși că starea de melancolie, de amărăciune și indispoziție, nu este un semn de sănătate și vitalitate sufletească. Fie trecătoare fie permanentă, ea însemnează o stare sufletească de oboseală, de abatere momentană și superficială orĭ maĭ profundă și durabilă. Ea trebue să fie pentru noĭ îndemnul d'a-ĭ căuta causele, d'a recurge la mijloacele propriĭ spre a o înlătura și a restabili echilibrul sufletesc. Avem deci datoria d'a supreveghia apariția acestor eclipse hedonice și d'a le face să înceteze. Lumina sufletului nostru să rămînă ast-fel mereŭ limpede și statornică, ca lumina uneĭ zile senine. Destul, și fără voia noastră, se vor ivi, în decursul vieței, nopți negre și vijeliĭ sgomotoase, luminate doar de licăriri de fulgere, de scăpărarea trecătoare a speranțelor în întunericul apăsător al des-

nădejdeĭ. De această experienţă costisitoare nu e probabil că va fi scăpat nicĭ-un muritor cu simţire; deci, cine ar avea dorul lor ciudat, va fi satisfăcut cu prisosinţă. Ce este însă maĭ greŭ şi, prin urmare, obligator de căutat şi de realisat, e tocmaĭ acel echilibru stabil al afectivităţiĭ, acea egalitate de humor, care probează tăria sufletuluĭ, cînd se menţine în frămîntările şi agitaţiunile vieţeĭ.

Echilibrul normal al emoţionalităţiĭ noastre este sdruncinat maĭ ales de erupţiunea afectelor: *necaz* şi *urĕ*. Negreşit, producerea acestor afecte, ca şi a iubireĭ şi veselieĭ, etc., este absolut involuntară. Primele lor cause genetice sunt indepedente de noĭ. Putem cel mult opri manifestările lor. Aceasta e deja mult. A opri manifestarea unuĭ afect, a căruĭ apariţiune nu ne mulţumeşte, este unul din mijloacele de a tăia drumul desvoltăriĭ luĭ. Expresiunea luĭ, din contră, îl hrăneşte şi 'l întreţine.

Cestiunea capitală este: cum stîrpim, cum lucrăm la desfiinţarea acestor ruperĭ de echilibru? Cum vindecăm răul?

Un afect nu se vindecă, ne învaţă Spinoza, decît prin alt afect. Să ne punem de fapt, săŭ să ne transpunem mintal, în situaţiunĭ menite a deştepta în noĭ alte afecte decît acelea, pe carĭ căutăm a le înlătura. Dar această metodă are aerul a substitui o boală alteia.

Ajungem la un resultat maĭ sigur, dacă ne depărtăm, saŭ depărtăm de noĭ, causele determinante ale afectuluĭ, precum şi împrejurările favorabile luĭ. *Sublata causa, tollitur effectum.*

Dar maĭ eficace decît toate mijloacele va fi acela,

care va întări sufletul, îl va oțeli ast-fel, încît să-l facă inaccesibil acestor sdruncinări de echilibru.

Este o slăbiciune psihică precum este una fisică. Ambele se caracterisează prin *susceptibilitate*. Corpul debil e susceptibil de turburări patologice în contact cu escitațiunile lumii fisice. Sufletul debil e susceptibil de deranjările afectelor *(iritabilitate, nervosism)*, în contact cu escitațiunile venite din partea manifestărilor voluntare ale oamenilor. Dar, pentru a face corpul resistent și a-l feri, prin urmare, de înrîurirea lesnicioasă a causelor patologice, există o igienă, basată pe legile fisiologice. Tot așa există o igienă psihologică, basată pe legile vieței sufletești, și menită a da sufletului vigoarea și forța de resistență în fața causelor turburătoare. Și o igienă și alta recomandă *întărirea*, fie-care prin mijloacele sale propriĭ. Intre mijloacele de întărire psihică, cel mai de căpetenie se pare a fi mijlocul propus de Spinoza: *a considera toate fenomenele din punctul de vedere al necesității saŭ al causalității*. «In gradul, în care spiritul recunoaște toate lucrurile ca necesare, zice el, capătă o putere mai mare asupra afectelor saŭ suferă mai puțin din causa lor (1).»

In adevăr. Durerea, pricinuită din perderea v'unuĭ bun prețios, se alină în gradul în care spiritul nostru ajunge la convingerea, că acel bun nu se putea salva și conserva prin nicĭ un mijloc. A ne îndrepta mintea către causele lucrurilor, a le înțelege, este a le stăpîni intelectual, este a le absolvi, a le erta. *Tout comprendre, c'est tout pardonner (M-me de Staël)*. Necazul, ura, invidia, orgoliul altora sînt privite cu alțĭ ochĭ, și nu mai

(1) *Etica*, partea V, propos. 6.

produc în noĭ revolta şi indignarea patetică, de îndată-ce le reducem la causele şi împrejurările ce le-a produs, de îndată-ce le explicăm. Atunci înţelegem că, dîndu-se cutare temperament, cutare fel de educaţiune al cui-va, şi anumite împrejurărĭ exterioare, era imposibil să nu se manifeste în modul în care s'a manifestat. Considerăm faptele luĭ ca niște producte inevitabile ale unor factorĭ daţĭ. Deşi prin aceasta nu schimbăm, negreşit, apreciarea morală a faptelor; deşi nu le numim bune din rele ce sînt, totuşĭ atitudinea noastră faţă cu ele se schimbă; din afectivă rămîne mai mult numaĭ intelectuală şi activă. Înţelegem şi lucrăm; adică luăm măsurĭ de evitarea răuluĭ, depărtîndu-ne de el, saŭ luăm măsură pentru încetarea causelorĭ, carĭ l-aŭ produs, făcînd a se naşte în sufletele înconjurătoare, cu dispoziţiĭ rele pentru noĭ, alte sentimente, favorabile noă. Şi o metodă sigură, spre a ajunge la acest resultat, este cea recomandată de mult de Christ: *a răsplăti răul cu bine* (1).

In orĭ-ce cas, şi maĭ întîiŭ de toate, folosul capital este că desechilibrarea psihică nu se maĭ produce cu vehemenţa patologică a afectuluĭ. Sufletul stă liniştit şi liber, păstrînd integritatea deplină şi lămurită a funcţiunilor intelectuale şi voliţionale.

«Tu zicĭ, scrie *Börne,* urăsc pe acest om, e răŭ. — Nu, e bolnav. Nu se dă oare cea maĭ mare îngrijire bolnavuluĭ, şi boalele sufletuluĭ nu sînt cele maĭ pe-

(1) Această idee a desvoltat'o frumos *Tolstoi* în una din *povestile* sale *populare,* arătînd *in concreto* cum ura se naşte din ură, iubirea din manifestărĭ de iubire, chiar în inimele stăpînite de sentimentele contrare.

riculoase? — Dar e liber, poate să se îndrepteze. — Crede în propria ta libertate, dacă aĭ curajul a răspunde de actele tale; nu arunca însă această sarcină pe cel slab.»

E prudent, asemenea, a nu tolera în noĭ sentimente de neîncredere și de rea voință față cu alțĭ oameni. Ele ne îndeamnă a interpreta manifestările lor in rău; de aci pornirea noastră d'a reacționa dușmănește, — ceea-ce provoacă, negreșit, de regulă, alte manifestări în adevăr vrășmășești din partea celor-l'alțĭ: Dacă, din contră, luăm, pe cît se poate, lucrurile în bine, — chiar cînd în realitate ele n'ar fi așa — se întîmplă că manifestările noastre amicale față cu neprietenĭĭ obosește reaua lor voință, și eĭ vor începe maĭ întîiŭ a ne crede naivĭ, apoĭ inofensivĭ, indefinitiv bunĭ și chiar bunĭ amicĭ.

Lumea din prejurul nostru nu e sigur, dacă este așa, cum ni-o închipuim noĭ. Dar maĭ sigur este, că o facem să fie așa, cum ni-o închipuim că este.

Pe lîngă aceste măsurĭ preventive să nu uităm a îngriji de desvoltarea și perfecționarea sentimentelor înalte, carĭ susțin sufletul și viața în o regiune maĭ ideală, precum sentimentul moral, estetic și religios.

c) **Datoriĭ către voință.** — Or-ce tinde a nimici *libertatea* noastră, trebue evitat, înlăturat. Datoria către voință se resumă în grijea de a ne asigura și păstra libertatea eĭ (1). Voința este liberă atunci, cînd ne-hotă-

(1) Ce trebue a se înțelege prin *libertatea voinței*, să se vază în *Psihologie*, partea IV, cap I, precum și în discuția făcută, în această carte, la capitolul asupra *determinismului*.

rîm și lucrăm conform intereselor durabile ale vieței noastre, în urma unei deliberări chibzuite. Actele, făcute *fără* această chibzuială sau chiar *în contra* ei, sînt semnul unei voințe nelibere, unei voințe slabe, bolnave, obosite și supuse altor motive de-cît motivelor rațiunii.

Voința își perde libertatea: sau din causa patimelor, sau din causa relelor deprinderi (viițiilor), sau din causa repezilor hotărîri nedeliberate, sau din causa repezilor schimbări de hotărîri luate.

Patimile apar treptat cu satisfacerea poftelor și înclinațiunilor capriţioase. Natura acelor porniri sufletești este ast-fel că: cu cît le dai, cu atît cer mai mult. Satisfacerea lor însemnează înrădăcinarea lor în suflet. Dacă obiectul lor nu este o causă evidentă de conservare, dacă e chiar ceva opus conservării personale, omul se înjugă la carul greu al unui dușman implacabil, car-l mînă fără milă și-l împinge la ruină (1).

A resista poftelor este a respinge lanțul ce ni-l presintă un inamic amăgitor. A împuțina trebuințele este a ne emancipa, în acelaș grad, din o robie; este a ne cîștiga sau păstra libertatea. «Ce de lucruri de cari eu n'am trebuință!» esclama zimbind *Socrate*, cînd trecea pe lîngă mărfuri espuse la vînzare. «Nu e viteaz acela, care învinge numai dușmanii, zicea *Democrit*, ci acela care e stăpîn și pe pornirile sale.» Iar filosoful chinez *Lao-tse* zice: «Cine învinge pe alții, are forță eroică; cine pe sine se învinge, *forță sufletească*.»

(1) Să se caute exemple de patimi în *Psihologie*, IV, cap. 5; jocul de cărți, beția, fumatul, etc

E prudent a ne interzice, dela început, orĭ-ce poftă saŭ acțiune, care ar avea tendința de a se transforma în patimă saŭ vițiŭ. Spre a cunoaște această tendință, să ne punem întrebarea: ce ar fi, dacă acea poftă determinată, ar deveni *o trebuință*, de care nu ne am mai putea scăpa? Cînd vom putea răspunde: *ar fi bine*, — suntem pe calea d'a contracta o virtute; cînd vom fi nevoiți a răspunde: *n'ar fi bine*, — ne aflăm în fața primelor ispite ale unuĭ defect moral, care caută a-și stabili reședința în sufletul nostru. Atuncĭ, multe tratative cu el nu sunt de fel la locul lor. O repede și decisivă rupere de relațiĭ e cel mai sigur mijloc de victorie. Trăgănirile, concesiunile, indulgențele sunt semne de slăbiciune, probează tăria vrășmașuluĭ, și lasă deschisă posibilitatea uneĭ capitulărĭ formale din partea voinței.

Voința liberă este tot-una cu voința rațională. Decisiunile luate în pripă, după impulsiunile trecătoare ale sensațiilor, după o superficială și repede considerațiune, dovedesc o voință nedesvoltată, neemancipată, ne-ajunsă la faza de maturitate a rațiunii.

O datorie către voința noastră este, prin urmare, a o deprinde să nu ia hotărîrĭ decît în urma uneĭ serioase și circumspecte considerațiunĭ de motive, dupe ce inteligența va fi avut timp să caute și să înfățișeze urmările actuluĭ cu privire la tot felul de interese vitale ale omuluĭ.

Pe de altă parte, o voință liberă este *tare*, cînd hotărîrile luate se traduc în acte. Libertatea, care e o condițiie prealabilă a tărieĭ, își găsește sprijinul în această calitate. O voință își pierde repede libertatea, dacă nu cîștigă și tăria. Ast-fel că, în definitiv, aceste

două calităţi aproape se confundă. Cine chibzueşte, fără a realisa cele chibzuite, rămîne tot sclavul impresiunilor momentane. Hotărîrile raţionale, ca un vis frumos, rămîn desiderate, a căror îndeplinire se amînă din zi în zi. Ele nu pot trece din lumea ideilor în lumea reală a faptelor, şi omul se uită la ele cît-va timp cu dorul melancolic al robuluĭ neputincios; apoĭ le uită, cum îşĭ uită şi de libertatea sa, deprins cu greutatea lanţuluĭ impus de actualitate. Căcĭ actualitatea este un stăpîn vecĭnic de faţă; interesul raţional e un sfătuitor, care scrie de departe. Acestuia e uşor a-ĭ trimite o scuză, telegrafic; insistenţele celuĭ-l'alt e maĭ greŭ a le ocoli. Cel slab însă va face tot-d'a-una ce e maĭ uşor, nu ce e maĭ greŭ, chiar dacă ştie că greşeşte.

Cultura morală proprie.

Ca un corolar al datoriilor către suflet, în special către afectivitate şi voinţă, este obligaţiunea d'a căuta să ne complectăm singurĭ educaţiunea morală, d'a ne observa şi recunoaşte defectele şi a lupta să le îndreptăm. Fără această aspiraţiune şi străduinţă voluntară, nicĭ un mijloc extern nu e în stare să apropie natura omuluĭ de idealul moral. Ingrijirile celeĭ maĭ sîrguitoare educaţiunĭ se perd fără resultat, cînd lipseşte cuĭ-va dragostea şi impulsiunea internă către scopul urmărit de educatorul său. Trebue *să voiască* cine-va să se ridice, pentru a putea fi ridicat de altul; trebue *să voiască* a se însănătoşi, pentru a putea fi ajutat de medic; trebue *să voiască* a deveni maĭ bun, pentru a putea fi îndreptat de sfaturile şi exemplele altuia.

Cînd această voință există; cînd tendința către perfecționarea morală e vie în sufletul cuĭ-va, multe din lacunele și defecte educațiunĭ primite se corijează, ba chiar se înlocuesc cu calităț meritorii.

O condițe prealabilă a progresuluĭ, fie intelectual fie moral, este *cunoașterea de sineș*. După-cum cine-va rămîne vecĭnic în ignoranță, dacă nu ajunge la conștiința lipsurilor sale și dacă va crede mereŭ că știe toate; tot ast-fel, dacă va crede că e fără cusur, că tot ce face el e perfect, nu va putea să se înalțe maĭ sus de starea sa actuală, căcĭ îĭ va lipsi conștiința defectelor sale. Trebue decĭ să nu pornim nicĭ o-dată dela ideia că sîntem perfecț, ci maĭ de grabă că poate să fim în greșală: *errare humanum*. Dar să nu rămînem nicĭ în ideia că inferioritatea noastră este fatală și neadmendabilă; ci, din contră, că posibilitatea perfecționăriĭ ne deschide înaintea noastră un drum nesfîrșit de progres, pe care putem ajunge or-cît de departe, cu voință și stăruință.

Această prealabilă condițe negativă îndeplinită, rămîne să ne gîndim la mijloacele positive de propășire morală. Intre acestea cităm pe următoarele, ca maĭ principale.

1°). Cunoașterea rațională a noțiunilor, principiilor și problemelor morale; pătrunderea de ce va să zică *datorie*, *virtute*, *ideal moral*. Ocupațiunea deasă și repetată cu această ordine de ideĭ ascute mintea și dă organuluĭ intelectual de apercepțiune o sensibilitate și precisiune particulară în observarea și justa înțelegere a fenomenelor morale (1).

(1) In scopul d'a înlesni acest mijloc de proprie educațiune morală

2°). Analisa critică a faptelor noastre proprii, pe baza principiilor generale morale, fără părtinire, fără indulgenţe; confesiuni dese în faţa cugetului nostru, şi o severă reprobare a greşelelor comise, cu ferma hotărîre de a le evita pe viitor. Asemenea, judecarea strict imparţială a faptelor altora, pe baza aceloraşi principii, cu aceeaşi măsură, cu care judecăm faptele noastre, — şi fără a fi influenţaţi în aceasta de nici o consideraţiune străină: nici de prietenie, nici de duşmănie, nici de frică, nici de speranţă.

A judeca *sine ira et studio* actele ori-căruĭ om, chiar cînd acel om sîntem noi înşine, — iată un semn şi o causă de putere şi de superioritate morală. A vedea pe alţiĭ în noi, cînd îi apreţiem; şi, mai ales, a ne vedea pe noi ca pe un altul, ca o persoană străină, cînd ne apreţiem pe noi înşine — iată un mijloc sigur d-a ne feri de judecăţi morale injuste.

3) Dese reculegeri în linişte şi singurătate, cercetînd, din cînd în cînd, la sfîrşitul zileĭ, întîmplările la carĭ am luat parte, şi resultatul străduinţelor noastre către ameliorăţiunea morală.

4) Dar, mai ales, facerea unuĭ plan hotărît de cultură proprie, cu hotărîrea de a-l aduce la îndeplinire; aplicaţiunea necontenită, exerciţiul repetat şi gradat în căpătarea virtuţilor ce ne lipsesc, în lepădarea defectelor ce ne scad valoarea morală.

---

aŭ început a apare reviste şi jurnale cu coprins special etic. Astfel a fost *Ethical Record*, organul societăţilor etice din America; ast-fel sînt *International Journal of Ethics*, care apare în Philadelphia şi Londra, precum şi *Ethische Kultur*, sub direcţiunea d-luĭ prof. *G. v. Gizycki* dela Universitatea din Berlin.

In această privință e util a ne aminti de metoada întrebuințată de *Franklin* pentru acelaș scop.

«Cam p'atunci, scrie el în auto-biografia sa, îmi formaĭ planul cutezătăr și anevoios, d'a ajunge la perfecțiunea morală. Doriam să-mĭ petrec viața fără să fac nicĭ o greșeală; vream să fiŭ domn peste tot ce m'ar fi putut tîrî spre dînsa: aplecarea naturală, societatea și învățul.

«Fiind-că cunoșteam saŭ credeam că cunosc binele și răul, nu înțelegeam pentru ce să nu pot face binele și să nu mă feresc de răŭ. Indată însă văzuĭ c'am întreprins o sarcină maĭ anevoiasă de cum îmĭ închipuisem la început. Cînd îmĭ aținteam luarea aminte și mă siliam din toată inima să mă feresc d'o greșeală, adesea cădeam în alta, fără să iaŭ seama; învățul era maĭ presus de luarea mea aminte saŭ, ca să zic maĭ bine, aplecarea firească mi-era maĭ tare de cît rațiunea.

«In fine, prin observările făcute, mă încredințaĭ că, de și suntem convinși despre interesul ce avem ca să fim pe deplin virtoși, totuși această convingere nu e de ajuns ca să ne preîntîmpine alunecarea; că se cuvine să rupem cu deprinderile contrare, să ne formăm altele bune, să ne întărim într'însele, căcĭ altfel nicĭ odată nu vom fi siguri de o statornică și uniformă îndreptare a conduiteĭ noastre. Prin urmare, ca să ajungem aci, mă gîndiĭ că e bine s'adopt următoarea metodă.»

«Sub treĭ-spre-zece numirĭ coprinseĭ toate virtuțile, pe carĭ atuncĭ le priviam ca necesare saŭ de dorit, și alăturaĭ pe lîngă fie-care cîte o scurtă învățătură, care arăta pe deplin întinderea ce dam însemnărilĭ lor.

Iată acele numiri de virtuți, urmate fie-care de preceptul saŭ învățătura lor:

1) *Sobrietate.* Nu mînca pînă la îngreunare, nu bea pînă să te amețești.

2) *Tăcere.* Nu vorbi decît ceea ce poate fi folositor ție și altora; ferește-te de convorbirile deșarte.

3) *Ordine.* Fie-care lucru să-și aibă un loc, fie-care afacere un timp hotărît.

4) *Resoluțiune.* Fiĭ decis a face ce eștĭ dator să facĭ, execută fără strămutare ceea ce aĭ decis.

5) *Economie.* Nu face nicĭ o cheltuială, decît pentru binele tăŭ saŭ al altora, adică nu cheltui nimic fără necesitate.

6) *Aplicare.* Nu perde timpul; ci ocupă-te neîncetat cu ce e folositor; dar abține-te de la orĭ-ce faptă de prisos.

7) *Sinceritate.* Ferește-te de orĭ ce prefăcătorie vătămătoare, formează-țĭ cugetărĭ drepte și inocente, și conformă-te cu dînsele, cînd vorbeștĭ.

8) *Justiție.* Nu face răŭ nimănuĭ, vătămîndu-l în interesele luĭ, orĭ neîngrijind a-ĭ face binele la care te obligă datoria.

9) *Moderațiune.* Ferește-te de estreme, nu te supăra de nedreptățirile ce ți se fac, pe cît crezĭ că nu le meriți.

10) *Curățenie.* Nu suferi necurățenie nicĭ pe corp, nicĭ pe vestminte, nicĭ în casă.

11) *Liniște.* Nu te turbura de nimicurĭ, nicĭ de întîmplărĭ obicinuite saŭ de care nu poțĭ scăpa.

12) *Castitate.* Dă-te rar la plăcerile trupeștĭ.

13) *Umilință.* Imită pe Socrate și pe Christos.

«Dorința mea fiind să mă deprind cu toate aceste vir-

tuți, mă gîndiĭ că, în loc să-mĭ împrăștiĭ atențiunea, încercînd să le posed pe toate d'odată, ar fi maĭ bine s'o restrîng cît-va timp numaĭ asupra uneia din ele; și, după-ce mă voiŭ asigura de dînsa, să trec la alta; și așa maĭ încolo, pînă le voiŭ dobîndi pe cîte-și-treĭ-spre-ḑece. Și, fiind că cîștigarea de maĭ înainte a cîtor va dintr'însele putea să înlesnească pe a celor lalte, așezaĭ maĭ întîiŭ *sobrietatea*, pentru că ea tinde să ne dea liniște de spirit, minte limpede: lucruri atît de necesare, cînd trebue să fim în necontenită veghere și să ne ferim de momirea vechilor deprinderĭ, de puterea ispitelor necurmate.

«După ce realisaĭ, această virtute și mă întăriĭ într'însa, *tăcerea* devenia mult maĭ lesne. Dorind ca, deodată cu perfecționarea în virtute, să capăt și cunoștințe, judecaĭ că, în convorbire, maĭ curînd le dobîndește cine-va prin ureche (ascultînd), decît prin limbă (vorbind); prin urmare, voind a rupe cu învățul ce aveam, d'a tot flecări, de a tot face mușcăturĭ și glume satirice, carĭ mă aduceaŭ în stare să nu fiŭ primit, de cît în societățĭ ușuratice, dedeĭ locul de al doilea *tăcerii*.

«Prin ajutorul eĭ și al *ordineĭ*, ce vine după dînsa, speram să cîștig maĭ mult timp, spre a'mĭ urma proiectul și studiele mele. *Resoluțiunea*, îndată ce-mĭ deveni o deprindere, căta să mă întărească în silințele ce-mĭ dam ca să dobîndesc cele-lalte virtuțĭ. *Economia* și *aplicarea*, scăpîndu-mă de datoriile ce maĭ aveam de plătit și aducîndu-mĭ abundența și independența, trebuiaŭ să-mĭ înlesnească practicarea *sincerității*, a *justițieĭ* și acelor alte virtuțĭ.

«Atuncĭ concluseĭ că, după cum a zis Pitagora în

versurile-ĭ de aur, era neapărat nacesară o examinare zilnică. Ca să o pun în lucrare, adoptaĭ această metodă:

«Făcuĭ un caet, în care, pentru fie-ce virtute destinaĭ o pagină, liniată cu roșu în șeapte coloane — adică cîte una pentru fie-care zi din săptămînĭ — pe care o însemnaĭ cu litera inițială a zileĭ.

«Peste aceste coloane, trăseĭ treĭ-spre-zece liniĭ roșiĭ transversale și, la începutul fie-căreia, puseĭ prima literă a uneĭ virtuțĭ. Pe această linie, și în coloana cuvenită, puteam însemna, cu o mică trăsură, toate greșelile carĭ, după cercetarea mea, vedeam că le făcusem în ziua aceea în contra aceleĭ virtuțĭ.

SOBRIETATE

Nu minca pînă la 'ngreunare; nu bea pînă să te ameţeştĭ.

	Dum.	Lunĭ	Marţĭ	Merc.	Joĭ	Vineri	Sămb.
Sobrietate .							
Tăcere . . .							
Ordine . .							
Resoluţiune .							
Economie .							
Aplecare . .							
Sinceritate .							
Justiţie . .							
Moderaţiune.							
Curăţenie .							
Linişte . . .							
Castitate . .							
Umilinţă . .							

Intrebarea de seara: — Ce bine am făcut astăzĭ?

«Mă hotărîĭ să observ cu tărie, în curs de o săptămînă una după alta, fie-care virtute.»

«Incepuĭ să-mĭ execut planul, examîndu-mă pe mine însu-mĭ. După ce 'l urmaiŭ cît-va timp, îl întrerupseĭ

de cîte-va orĭ, căcĭ cu mirare descoperisem în mine maĭ multe defecte decît îmĭ închipuisem. Avuiŭ însă mulţumirea de a le vedea împuţinîndu-se treptat (1).»

5°). In fine, un mijloc foarte eficace pentru a ne feri de multe greşelĭ şi a ne păstra o existenţă demnă, este a ne aduce aminte maĭ des de moarte. *Memento mori* este un calmant în multe turburărĭ pătimaşe. Ideia morţiĭ nu trebue să fie însă însoţită de copilăreasca desnădejduire a celor ce-şĭ închipue că valoarea unuĭ lucru stă în calitatea luĭ d'a fi nesfîrşit. *Memento mori* trebuie să deştepte maĭ de grabă ideia d'a ne împlini termenul acesteĭ existenţe trecătoare cu fapte, carĭ lasă după ele o urmă memorabilă, o amintire frumoasă, un regret întreţinut de sentimentul recunoştinţeĭ. Actele noastre sînt trăsăturile carĭ zugrăvesc chipul nostru moral în ochiĭ contimporanilor şi urmaşilor noştri. Nimenĭ n'ar voi, de sigur, să moară lăsînd pe figura sa contorsiunĭ şi strîmbăturĭ hidoase, carĭ nemulţumesc pe privitor şi-l silesc a-şĭ întoarce ochiĭ cu desgust. Nimenĭ n'ar voi asemenea să încheie existenţa sa cu o faptă urîtă, care-ĭ desfigurează suvenirea în spiritul cunoscuţilor săĭ. De aceea, regula dietetică: de a-şĭ aduce omul maĭ des aminte de moarte, de a-şĭ închipui că mîne-poimîne poate va înceta d'a maĭ fi, decĭ va fi pus în imposibilitate să-şĭ repare greşelele, să aline suferinţele şi să potoliască nemulţumirile causate de el însuşĭ, — este o regulă, a căreĭ aplicaţiune are incontestabil urmărĭ bune pentru moralisarea cuĭ-va.

(1) Un fragment din autobiografia luĭ *Franklin* se găseşte tradus în romîneşte în cartea citată maĭ sus: *Franklin*, „*Opere alese*“ din biblioteca de lectură a d-luĭ I. M. Riureanu; de acolo s'a luat acest citat, p. 82. Se va citi întreg fragmentul.

De cîte ori reflesiunea: «Par-că o să moștenești pămîntul!» nu întoarce pe om dela un gînd rău de cotropire și nedreptate; nu-l ridică de pe povîrnișul unei umiliri, îi deșteaptă sentimentul datoriei și al demnității personale, îl face a vedea în ceĭ l'alți oameni niște frați, camarazi de drum, călătorind către același țel final, mormîntul! «Tot o să mor odată!» își zice omul, ca să prindă curaj în realisarea unuĭ act de eroism moral. «Tot o să morĭ!» se zice unuia, care se sbuciumă în întreprinderĭ nesfîrșite, pornite numaĭ din meschin interes personal, din lăcomia și nesațiul egoismuluĭ josnic.

Maxima *memento mori* devine ast-fel echivalentă cu *memento recte vivere!* (1).

Virtuțile și datoriile altruiste, sociale.

Virtuțile și datoriile sociale aŭ tendința de a folosi în prima linie societățeĭ, precum cele individuale aveaŭ tendința de a folosi în prima linie individuluĭ. Și ele se împart în negative și positive, distingîndu-se

(1) Relativ la tot capitolul *culturei morale* să se consulte frumoasele discursurĭ ale americanuluĭ *Salter*, adunate într'un volum și traduse în limba germană de d-l *G. v. Gizycki*, sub titlul: *Die Religion der Moral*, și *Moralische Reden*.

In limba franceză se găsește asemenea o colecțiune de discursurĭ ale maĭ multor moraliștĭ americanĭ și englezĭ, — conducătorĭ aĭ *societăților etice* — adunate de d-l *Hoffmann*, profesor la Universitatea din *Gand*, sub titlul *La religion basée sur la morale*. In această lucrare se citesc și cite-va din frumoasele cuvîntărĭ ale luĭ *Felix Adler*, *Stanton Coit*, și alțiĭ.

chiar prin formularea lor exterioară gramaticală. Cele d'întîiŭ îşĭ exprimă comanda sub forma negativă: «să nu facĭ răŭ altora;» cele de al doilea sub formă positivă: «să facĭ bine altora.»

Cele d'întîiŭ cuprind în ele toate formele dreptăţiĭ; cele de al doilea toate manifestările umanităţiĭ, iubiriĭ de oamenĭ saŭ caritățiĭ.

1. Dreptatea.

Dreptatea cere să nu vatămĭ pe nimenea: *neminem laede*, întru-cît, negreşit, abţinerea de a face răŭ altuia nu devine causa unuĭ răŭ maĭ mare, ca în casul, cînd s'ar ierta vinovaţiĭ, criminaliĭ; căcĭ *bonis nocet, qui malis parcit (Seneca)*.

Această virtute se desvoltă prin raţionalisarea şi disciplinarea impulsuluĭ înăscut către *resplătire*, care ne face a întoarce binele cu bine, răul cu răul, ca din *instinct* sau într-un mod *reflex* (1).

Instinctul se raţionalisează, cînd funcţiunea luĭ se restrînge în cadrul bineluĭ general şi se îndreptează în direcţiunea interesuluĭ social.

Analisînd comanda saŭ maxima dreptăţiĭ — *neminem laede*, «să nu facĭ răŭ nimănuĭ», găsim în ea două intenţiunĭ, carĭ se complectează una pe alta:

1°). Nu face nimic, ce ar vătăma pe altul.

2°). Nu omite nimic, ce ar causa, prin omiterea sa, un răŭ altuia.

---

(1) *Ch. Letourneau* a desvoltat această idee, urmărind *Evoluţiunea Justiţieĭ* dela primele eĭ manifestărĭ, sub formă de reflexe, pînă la formele eĭ superioare în societăţile civilisate

Prima parte se conduce de regula: «ce nu vreĭ să-ţĭ facă ţie altul, nu face nicĭ tu altuia.»

Ea condamnă orĭ-ce atac la condiţiunile de existenţă fisică saŭ morală (ideală) a uneĭ fiinţe. Ast-fel, ea respinge *omucidirea*, distrugerea vieţiĭ cuĭ-va (1); *hoţia*, lovirea în proprietatea cuĭ-va; *bîrfirea* saŭ *calomnia*, adică lovirea în onoarea cuĭ-va; respinge *părtinirea* saŭ nesocotirea drepturilor cuĭ-va; *intoleranţa* saŭ nesocotirea şi oprimarea credinţelor intime ale altuia, etc.

A doua parte a dreptăţiĭ se basează pe faptul psihologic că *nerealisarea aşteptărilor ce facem să se nască cu ştiinţă*, direct saŭ indirect, în mod expres orĭ tacit, *în sufletul cuĭ-va, produce durere*

Morala interzice producerea acesteĭ dureriĭ şi cere să se dea fie-căruia ce e *al săŭ: suum cuique tribuere*; ce e *al săŭ* însă nu numaĭ după legile civile, ci în sensul larg, moral: de a-ĭ îndeplini adică aşteptările naturale şi bine întemeiate.

Recunoscinţa. — De aceia se recomandă şi se laudă *recunoştinţa*, în care distingem ca manifestăriĭ maĭ principale: *iubirea de părinţi* şi *de patrie*, căcĭ graţie acestora fie-care individ *există* şi se bucură de tot binele, de care se bucură. «Numaĭ oamenilor răĭ le place

(1) Să se discute cestiunea *duelului*, a *războiului* In legătură cu celelalte acte interzise de morală, ca nedrepte, se vor atinge diferite alte cestiunĭ, precum: *dreptul de proprietate* şi diferitele sisteme propuse de economiştĭ pentru organisarea proprietăţiĭ; urmările *sociale ale ca'omnieĭ* şi măsurile de represiunea eĭ pe cale legală şi morală; *nepotismul* şi *hatîrul*; nepoliteţa, reaua credinţă în discuţie,— *respectul de om pentru adversarul nostru*, etc.

să vorbească mult despre greşalele părinţilor şi ale patriei» *(Platon)*.

Intre semnele şi factorii iubirei de patrie se coprinde *respectul pentru legile ei existente* şi supunerea punctuală la prescripţiunile lor; precum şi cunoaşterea şi îndeplinirea drepturilor şi datoriilor cetăţeneşti, — ceia-ce constitue *virtutea civică*. «In legi stă mintuirea statului.» (Aristotel).

Chiar cel ce calcă o lege în vigoare, pe cuvîntul întemeiat că e nedreaptă, trebue să se supue la sancţiunea ei penală, care, de altminteri, în casuri de acestea bine stabilite şi evidente, se reduce de ordinar la *minimum* pedepsei.

Dar regula trebue să fie, ca legile rele să nu le călcăm, ci să căutăm a le îndrepta. In adevăr, ce ar fi, cînd fie-care şi-ar lua dreptul a călca legile ce i se par nedrepte? Principiul moral zice: lucrează ast-fel ca regula acţiunilor tale, dacă ar deveni regula de acţiune a tuturor, să aibă de resultat un bine general.

Deci să nu caute nimeni a'şi linişti cugetul prin reflexiuni că *numai el* face ceva nelegal şi că aceasta nu va avea multe consecinţe pentru totalitate. Urmarea cea mai periculoasă, pentru un stat, a călcării legilor lui — sub ori-ce pretext — este deprindrea spiritelor cu dispreţul legalităţii, şi împăcarea lor cu ideia arbitrariului, a capriţiului şi bunului plac. Aceasta duce la anarhie şi la ruina statului, ca atare.

Datoria de a ne supune la legile ţării s'a redus de unii la obligaţiunea impusă prin *contractul social*, la care se presupune că aderă toţi membrii ce fac parte din o societate dată. Dar respectul contractelor însuşi are ca bază raţiunea utilităţii publice; deci şi respec-

tul legilor se reduce mai bine direct la același principiŭ fundamental.

Lealitatea.—Virtutea și datoria de a se ține de promisiunea dată saŭ învoiala făcută poartă numele de *lealitate*. Omul ce le posedă și le îndeplinește se numește «om de cuvînt,» «de încredere,» «leal». Cînd un om a promis ceva altuia în orĭ-ce mod, fie în scris, prin viŭ graiŭ saŭ numaĭ tacit, a creiat acestuia un drept la acel ceva, pentru-că a deșteptat în el, cu știre și voe, o așteptare, o speranță; și orĭ-ce așteptare nerealisată este o durere.

Reciprocitatea este însă condițiunea validității orĭ-căruĭ contract saŭ orĭ-căriĭ înțelegerĭ și învoelĭ dintre oamenĭ.

Cînd cine-va, în loc d'a întoarce binele, ce se așteaptă dela dînsul, răspunde cu răŭ, nedreptatea este negreșit îndoit de mare, ca și durerea ce provine din aceasta. Ea se numește *trădare*.

Un contract, tacit saŭ expres, între societate și individ este implicat în faptul luărĭ uneĭ funcțiunĭ publice saŭ îmbrățișerĭ uneĭ profesiunĭ oare-care. Omul ia asupră-și atunci îndeplinirea uneĭ sarcinĭ, uneĭ activităț, pe care contează restul membrilor societățiĭ.

Alte legături de importanță capitală sînt *căsătoria*, pe care se întemeiază instituțiunea familieĭ, și *amiciția*. Aceasta din urmă este o legătură tacită între *două saŭ maĭ multe persoane*.

Veracitatea. — *Veracitatea* se aseamănă cu lealitatea în punctul că și ea *evită a înșela o așteptare*. Cînd cine-va se adresează altuia, și 'l minte, calcă o învoire tacită

între oamenĭ și contrazice o așteptare naturală, născută din presupunerea că vorbele saŭ semnele, manifestările exterioare, corespund unor fapte interne determinate, unor sentimente și gîndirĭ reale, pe carĭ oamenĭĭ și le comunică ast-fel unĭĭ altora.

Veracitatea este deprinderea de a iubi și manifesta tot-d'a-una adevărul, de a face să coincidă fapta cu vorba, expresiunea visibilă cu gîndirea și cu simțirea internă. Veracitatea este, prin urmare, virtutea care cultivă adevărul *subiectiv*. Prin acesta se înțelege raportul de coincidență dintre fenomenele psichice, interne, și dintre manifestările lor corespunzătoare; armonia dintre semnul exterior și ideia saŭ sentimentul intern, dintre simbol și lucru simbolisat. El se deosibește de adevărul *obiectiv*, care este raportul de coincidență dintre aceleași fapte psichice interne, dar cu *lucrurile* și *fenomenele* lumiĭ din afară, pe carĭ le represintă, și la carĭ se raportează. Adevărul obiectiv este, prin urmare, oglindirea exactă și complectă a lumeĭ obiective în inteligența noastră.

Aceste două adevăruri nu se presupun unul pe altul; ele pot sta deosebit. Se poate ca cine-va, spunînd adevărul subiectiv, să calce pe cel obiectiv, și viceversa.

Curajul, moral și intelectual, este o condițiune a realisăreĭ și manifestăreĭ veracităței.

Dacă veracitatea s'a lăudat așa de mult de omenire, chiar din timpurile cele maĭ primitive, causa este că ea condițiunează persistența legăturilor sociale. Minciuna, din contră, rupe acele legăturĭ. Aceasta se poate vedea, uitîndu-ne la consecințele minciuneĭ, carĭ sînt de maĭ multe grade. In consecuențe de *prima ordine* in-

tră relele directe, pricinuite de dînsa persoanelor către carĭ s'a spus neadevărul, precum: surprisa neplăcută, amăgirea, desilusiunea, perderea unor interese, regretarea încredereĭ în oameni, etc. Consecuenţele *de a doua ordine* se produc atuncĭ, cînd minciuna găseşte imitatorĭ, cînd se repetă, saŭ cînd urmările de prima ordine aŭ fost prea isbitoare. Atuncĭ surprisa dureroasă, desilusiuńea, neîncrederea nu se produc numaĭ în oameniĭ, carĭ aŭ fost induşĭ direct în eroare prin minciună, ci se estinde la un cerc maĭ larg de fiinţe. Un spirit de mefienţă să revarsă asupra societăţeĭ; relaţiunile dintre oameni se slăbesc. Dacă exemplele rele se înmulţesc, neîncrederea devine cronică şi societatea este în pericol de a se disolva. Atuncĭ avem consecuenţele cele maĭ îngrijitoare, de a *treia ordine*.

Datoriĭ către animale. — Legea «să nu facĭ durere», *neminem laede*, se aplică şi în raportul omuluĭ cu animalele. Torturararea animalelor din capriciŭ saŭ din necaz neraţional, precum şi vivisecţiunile făcute pentru satisfacerea curiosităţeĭ şi a vanităţeĭ, nu pentru *descoperirea* vre-unuĭ adevăr ştiinţifiic, sînt abominabile!

Se poate cunoaşte felul omuluĭ, din modul cum el se poartă cu animalele. Rar se vede, dacă se vede, un om bun cu oameniĭ, care să fie răŭ cu animalele. Cînd un copil se deprinde de mic a chinui animalele, nu e de mirat ca, devenind mare, să se poarte tot aşa chiar cu oameniĭ. A lăsa pe copiĭ să producă animalelor suferinţe, e un mijloc de a ucide în eĭ simpatia. Din acest punct de vedere, datoriile către animale se pot considera indirect ca datoriĭ către omenire.

«Societăţile pentru protecţiunea animalelor» sînt un

semn și de existența răuluĭ — că se tortură animalele, — dar și de simpatie desvoltată, acolo unde ast-fel de societățĭ există.

2. Umanitatea saŭ buna voință.

Maxima conducătoare a acțiunilor isvorîte din iubirea de oamenĭ este preceputul luĭ Christ: «*Ce vreți să vă facă vouă alțiĭ, aceea faceți și voĭ lor.*» Prin aceasta se complectează în mod positiv preceptul negativ pus ca maximă a dreptățiĭ.

De altminterĭ, linia de demarcare dintre aceste două virtuțĭ și datoriĭ generale, — dreptate și umanitate — nu este fixă, stabilă, ca și aceea dintre acțiunĭ obligatoriĭ și meritoriĭ. Cu cît o societate e maĭ morală, cu atît domeniul dreptățiĭ se întinde, luînd în sfera sa acțiunĭ din domeniul umanitățeĭ. Intr'o ast-fel de societate, se consideră ca o datorie de sine înțeleasă, decursă din o așteptare naturală, din o înțelegere mutuală, a face altuia bine, a-ĭ alina în un mod saŭ altul suferințele. De existența mizerieĭ și nevoilor cuĭ-va nu este vinovat tot-d'a-una numaĭ individul mizer și nevoiaș; ci și condițiunile sociale, în genere, aŭ contribuit la producerea lor, într'un grad nedeterminabil; prin urmare, la înlăturarea lor toțĭ sînt *obligațĭ* moralicește.

Și aicĭ ocupă primul loc în obligațiune: înlăturarea *durereĭ* altora, ușurarea nevoilor lor materiale, a suferințelor lor fisice și morale.

Insă trebue să se caute mijlocul cel maĭ propriŭ pentru aceasta, alegîndu-l în urma unuĭ calcul cu privire la fericirea generală. Așa zisa *pomană de uliță* e un

mijloc rău ales, nu-şĭ atinge scopul: uşurarea nevoilor materiale. Ce bine poate avea un sărac din darul obicinuit de 10 banĭ ce capătă dela un trecător, cînd îl capătă? Cel mult îĭ va ajunge pentru un pahar de rachiŭ şi un covrig, cu care îşĭ va potoli foamea şi va da spiritului o energie artificială şi amăgitoare. Şi 'apoĭ, a doua zi este el sigur că va căpăta şi atît? Ar trebui să se înlocuiască acest sistem de elimosină cu altul maĭ raţional: să se dea un ajutor material maĭ sigur, regulat şi însemnat, persoanelor constatate ca fiind în adevăr sărace şi în imposibilitate de a munci.

Fie-care casă, cu oare-care dare de mînă, să-şĭ aibă *săracii săĭ*; fie-care sărac să ştie că poate conta pe ceva sigur dela niştе bine-făcătorĭ anumiţĭ. Obolul pentru săracĭ să figureze între articolele de cheltuelĭ obligatoriĭ, în comptabilitatea orĭ-căreĭ familiĭ, ce nu este ea însăşĭ săracă. Un om avut, care 'şĭ reduce cotisaţiunea sa pentru săracĭ la dările obligatoriĭ către stat, e de reprobat.

Dar nu numaĭ prin mijloace materiale se pot alina durerile semenilor noştri, saŭ se pot produce plăcerĭ positive în sufletul lor, ci şi prin mijloace *morale*, carĭ staŭ *în puterea şi la îndemîna tuturor*, precum: un consiliŭ bun, o vorbă amicală, o purtare afabilă, o încurajare, o mîngîiere, manifestarea stimeĭ, iubireĭ şi respectuluĭ nostru, semnele vizibile de consideraţiune şi de buna idee ce avem despre calităţile alese ale cuĭ-va, etc.

Delicateţa şi buna cuviinţă, efecte ale uneĭ bune creşterĭ, sunt simbolul iubireĭ şi respectuluĭ de om în ge-

nere, precum și causa unor satisfacțiuni sufletești adînci pentru mediul social în care se produc.

Un lucru de nimic, o privire, o atitudine, o mină, un gest, o esclamare — mijloace cari stau în puterea ori-cui — sunt cause de dureri profunde, de bucurii fermecătoare. Un zîmbet prietenesc pe figura omului ne luminează adîncimile sufletului și face să răsară floarea recunoscătoare a iubirii și simpatiei. O frunte încruntată, o figură aspră și rece, taie dela început pornirea înclinațiunilor afectuoase; trezește în suflet îndoiala, reserva; ne predispune spre luptă, nu spre înfrățire.

O privire orgolioasă nu ustură mai puțin decît o vargă; și o spadă nu taie mai adînc în suflet decît o vorbă nechibzuită.

Ce puțin costă pe om aceste acte simple și ușor de săvîrșit! Și ce de rele și de bunuri produc ele cu toate acestea!

Adesea o bine-facere își perde tot farmecul din causa modului cum se îndeplinește, din causa semnului de plictiseală ori dispreț ce o însoțește. Din contră, omul e dispus a fi, și pe drept cuvînt, mai recunoscător către acela care, neputînd a-i face alt bine mai însemnat, îi strînge mîna cu afabilitate și, în toată ființa lui, arată buna dispositiune de a-l ajuta, de a-l servi. Causa e că în acesta se observă isvorul adînc și nesecat al ori-cărei bine-faceri: iubirea și respectul de om.

Amicii, familia, patria — cercul uman, cu care stăm în relațiune mai intimă, — are dreptul mai întîiu la actele dictate de iubirea de omenire. Cine nu iubește oamenii, cu cari trăește în strînsă legătură *(patriotismul)*, cum va iubi omenirea în totalitatea ei *(cosmopo-*

litismul)? Acela, care crede și susține contrariul, se înșeală saŭ înșeală. Căcĭ, după-cum s'a zis foarte bine: «Cine nu iubește pe fratele săŭ, pe care îl vede în toate zilele, cum va iubi pe d-zeŭ, pe care nu 'l vede nicĭ odată (1) ?»

(1) Să se arate maĭ d'aproape raportul dintre *patriotism* și *cosmopolitism*. Aceste două noțiunĭ nu se esclud; din contră, se presupun reciproc. Cine caută a ridica nivelul buneĭ stărĭ fizice și culturale a *patrieĭ sale*, lucrează la ridicarea materială și morală a *uneĭ părțĭ din omenire*. Cine nu e în stare a se înălța cu mintea pînă la conceptul *omenirĭĭ* și cu inima pînă a simpatiza cu marile eĭ tendințe culturale, nu va putea înțelege nicĭ adevăratele interese ale patrieĭ sale.

Să se facă deosebirea, pe de altă parte, dintre patriotism și *șovinism*.

NOTIȚA ISTORICA

DESPRE

DESVOLTAREA CONCEPȚIUNILOR ETICE.

Caracterul filosofiei practice dintr'o epocă este înprumutat dela direcțiunea generală a spiritelor din acea epocă. El oglindește, în trăsăturile sale generale, cugetarea curentă a timpului. Dar, pornind de la concepțiunea fundamentală a timpului, nu se mărginește numai decît la dînsa; ci o aprofundează, o sistematizează, o judecă, și chiar o modifică, îndreptînd'o pe căi mai juste.

Antichitatea se caracterisează printr'o concepțiune naivă și *naturalistă* a vieței; *evul mediu* printr'o concepțiune *supra-naturală; evul modern* printr'una *mixtă*, în care se găsesc atît tendințe medievale cît și tendințe antice.

Anticitatea mărginia ideia despre viață la ceea-ce se înțelege de ordinar și în mod natural prin viață, adică la suma de schimbări psihice și fisice ce se încearcă dela naștere pînă la moarte. Evul mediu lărgește concepțiunea despre viață, trecînd peste limita morții și adăugînd, la viața pămînteasc mărginită,

încă o viață fără sfîrșit, în altă lume, unde se duce sufletul după moarte. Ba încă, pentru el viața pămîntească e ceva secundar și numaĭ un mijloc spre a ajunge la viața adevărată, la cea eternă.

Anticitatea punea idealul vieții în fericirea resultată din acțiunile omuluĭ în timpul cît el trăește fisicește și sufletește. Evul mediŭ punea idealul vieții în abnegare, în lepădarea de lume și de tendințele naturale ale instinctelor omenești.

De aceste concepțiuni generale despre viață se influențează întreaga filosofie practică a celor două evuri.

Etica antică. — *Filosofia greacă* se împarte în treĭ marĭ epoce, despărțite prin apariția filosofieĭ luĭ *Socrate:* 1°) periodul *pre-socratic* saŭ ante-socratic; 2°) periodul *socratic;* și 3°) periodul *post-socratic.*

In prima perioadă, cugetarea greacă se ocupă maĭ mult cu problemele relative la originea universuluĭ și la substanța primară, din care este el format; de aceea mulțĭ dintre filosofiĭ aceleĭ epoce poartă numele de *naturaliști* saŭ *fisiocrați.* Ast-fel sunt în special așa numiții *filosofi ionici*: Tales, Anaximandru, etc.

După eĭ, filosofiĭ din Italia meridională, *Pitagora, Zenon*, și următoriĭ lor, s'aŭ ocupat maĭ cu seamă tot cu acele probleme cosmologice, atingînd maĭ mult numaĭ incidental cestiunilor de morală. Cu toate acestea găsim în *Democrit* deja un predecesor al moraleĭ epicuriene, după cum putem vedea în Pitagora un predecesor al platonismuluĭ.

O direcțiune nouă în cugetarea greacă se observă dela venirea *Sofiștilor* (sec. al IV-lea—V-lea). Sofiștiĭ, văzînd soluțiunile insuficiente ce se propuneaŭ de

către filosofii anteriori lor pentru deslegarea problemelor cosmologice, conchideau că nu se poate cunoaște nimic; că cunoștința e o părere, o ilusiune; că adevărul obiectiv nu se poate afla; că pentru fie-care om este adevărat ce i se pare lui adevărat; și că, prin urmare, *omul este măsura tutulor lucrurilor.*

Sofiștii extinseră această conclusiune și asupra cercetărilor etice. Și, după cum susțineau că adevărul obiectiv nu există saŭ nu se poate afla, susținură că nici *binele*, *dreptul* obiectiv nu există saŭ nu se poate afla; că fie-căruĭ om i se pare că este bine ceea-ce maĭ întîiŭ de toate îĭ folosește luĭ.

Această negațiune deșteptă în Grecia veche un neastîmpăr și o tendință de reacțiune. Spiritele marĭ ale timpuluĭ văzură pericolul, unde era să ducă răspîndirea convingerilor despre imposibilitatea de a cunoaște idealul, binele, dreptul. *Socrate* își luă ca sarcină a vieței, ca misiune a activității sale filosofice, combaterea acelor teoriĭ și încercarea de a da răspunsurĭ maĭ precise, maĭ determinate la problemele etice. El susținu că *există* un bine și un drept obiectiv universal, și că acel bine și drept obiectiv se *poate cunoaște;* bă chiar că facultățile noastre intelectuale sunt făcute maĭ mult pentru a se ocupa cu *aceste* chestiuni, și sunt în stare maĭ mult a le înțelege și deslega pe *acestea*, decît pe cele *cosmologice*, cu carĭ se ocupaseră filosofii pînă atuncĭ.

In ce constă binele obiectiv, fericirea și idealul omuluĭ în genere, după Socrate? In *cunoștință*, în *înțelepciune.* E cu neputință, gîndia Socrate, ca cine-va să cunoască binele și să nu-l urmeze, să cunoască răul și să nu se ferească de el. Prin urmare, din această virtute

capitală ar urmă toate cele-alte. Socrate însă, deși este întemeiătorul filosofiei practice, n'a isbutit să facă un *sistem* de etică.

Acela care, pentru prima oară, caută să pună în legătură sistematică ideile relative la acest domeniŭ, este marele discipol al luĭ Socrate, *Platon*. Filosofia practică a luĭ Platon stă în legătură pe de o parte cu cosmologia luĭ, cu metafisica luĭ; iar, pe de altă parte, cu psihologia luĭ.

El susținea că lumea e de două feluri: *ideală* și *reală*. Lumea ideală conține în sine tipul, idealul, tutulor lucrurilor. Ea se află într'o regiune superioară și este de sine stătătoare. Lumea reală este lumea simțirilor, lumea în care trăim noĭ, și care conține copiile idealurilor din lumea superioară. După-cum toate ființele aŭ în lumea ideală representantul lor tipic, un ideal etern și inmutabil, tot așa există acolo idea omuluĭ în sine, a omuluĭ prin escelență; și decĭ toată sarcina vieței omenești, datoria fie-cărui om, ar fi de a căuta să cunoască, să înțeleagă și să realiseze acel ideal. Facultatea spiritului, prin care omul se poate înălța pînă la cunoștința, pînă la contemplarea aceleĭ lumĭ ideale, este *rațiunea*. Prin ea reușim, prin urmare, a cunoaște și idealul nostru propriŭ.

Pe de altă parte, Platon punea etica sa în legătură și cu psihologia și fisiologia sa. Ast-fel, el împărția sufletul omuluĭ în treĭ facultățĭ: *rațiunea, voința* și *dorințele* saŭ *trebuințele*.

Din funcționarea *rațională*, corectă, a fie-căreia din aceste treĭ facultățĭ resultă o *virtute* particulară. Ast-fel, din exercițiul rațiuneĭ resultă *înțelepciunea*, din acela

al voinţeĭ resultă *curajul*, *bărbăţia;* din acela al sensibilităţeĭ resultă *cumpătarea.*

Înţelepciunea, *bărbăţia* şi *cumpătarea*, sunt cele treĭ virtuţĭ capitale, din întemeierea şi armonisarea cărora resultă a patra virtute, *dreptatea*, precum şi realisarea idealuluĭ omenesc. Prin înţelepciune se cîştigă cunoştinţe exacte despre lucrurĭ şi despre oamenĭ; prin bărbăţie se susţine individul faţă cu ameninţările şi tentaţiunile, menţinîndu-se la mijloc între două extreme saŭ viţiĭ, anume *temeritatea* şi *laşitatea;* în fine, prin cumpătare, individul păstrează linia de mijloc raţională între tendinţele trebuinţelor şi apeturilor.

Aristotel nu se deosebeşte fundamental mult de profesorul săŭ *Platon.*

După aceştĭ douĭ cugetătorĭ, sistemele etice maĭ importante sunt acelea ale *stoicilor* şi ale *epicureilor. Stoicii* puneaŭ idealul şi criteriul moral în *virtute*, în acţiunea virtoasă; *epicureiĭ*, în *plăcere.* Dar epicureiĭ nu înţelegeaŭ prin plăcere, cum s'a crezut multă vreme, numaĭ resultatul satisfacereĭ trebuinţelor inferioare ale omuluĭ; ci, în genere, *or-ce* stare sufletească de satisfacţiune, fie că dînsa resultă din funcţiunele corporale, fie din cele spirituale. Ba încă Epicur punea maĭ mare preţ pe acestea din urmă şi considera ca un semn de înţelepciune a căuta şi avea maĭ multe plăceriĭ superioare, intelectuale.

O observaţiune generală, de mare importanţă, trebue să se facă privitor la concepţiunile morale ale anticităţiĭ. Cînd vorbeşte eticianul grec despre bine şi drept el nu are în vedere, în prima linie, ca eticianul modern, *societatea*, ci *individul.* Ceea ce s'a desvoltat maĭ cu seamă în anticitate nu a fost morala *socială*, ci morala *per-*

sonală. Virtuțile cardinale ale moralei antice sînt toate virtuți personale, menite a procura, în prima linie, deși nu exclusiv, binele individului.

Etica medievală.— *In timpul veacului de mijloc* găsim o opunere radicală față cu concepțiunile eticei grece. Pe-cînd la Greci *conservarea de sine* era o axiomă și servia ca punct de plecare nediscutabil în construirea sistemelor de filosofie practică precum și în formarea maximelor filosofice relative la acest domeniu, în evul mediu tendința generală caracteristică era tocmai din contră: *renunțarea la sine însuși, abnegarea personalității proprii.* Toată natura umană, instinctele, pornirile noastre, dorințele, aspirațiunile către fericirea pămînteasc, sunt o seducțiune, sunt păcate sau ispite și trebuesc combătute, contrazise, nimicite. O nouă viață, o renaștere, este datoria de împlinit a omului.

Virtuțile grecilor sînt pentru evul mediu, aproape niște vicii, și în locul lor se recomandă alte virtuți cu o tendință contrară.

Înțelepciunea, acest resultat al rațiunei în justa ei funcțiune, are, în evul mediu, o stimă foarte mică; rațiunea nu mai este considerată ca facultate superioară, ci *credința* vine în locul ei. *„A crede fără a cerceta"*,— iată maxima dominantă, care supune filosofia la ordinele teologiei și a dogmelor religioase.

Bărbăția (curajul), este de asemenea respinsă ca virtute, și în locul ei se predică *răbdarea.*

Cumpătarea, care nu esclude complect satisfacerea trebuințelor fisice, ci numai le raționalisează, devine *ascetism*, adică respingerea plăcerilor în genere, chiar și a

celor resultate din funcţiunea normală şi raţională a organelor noastre fisice, a instinctelor.

Ascetismul, retragerea din viaţa lumească, celibatul, disprețul puterei, al avuţiei, a tot ce dă omului mijloace energice de conservaţiune, — toate acestea formează fondul vieţei morale din evul mediŭ.

O virtute positivă şi specială moralei din acel timp este *caritatea*, iubirea de aproapele şi deprinderea de a face binele pe baza acesteĭ dispoziţiunĭ.

Caritatea se deosebeşte de *liberalitatea* antică prin mobilul său. *Omul liberal*, la Grecĭ, era acel care, aducînd serviciĭ statuluĭ şi particularilor, nu-şĭ neglijează persoana sa proprie; ci, din contră, caută, prin ast-fel de fapte laudabile, să se pună mai mult în evidenţă, să-şĭ realiseze un nume mare. *Caritabilul*, însă, face binele renunţînd la glorie, după precepta religioasă: de a face binele în ascuns, ast-fel ca să «nu ştie stînga ce face dreapta.»

Dacă mai adăogăm pe lîngă *caritate* şi virtuţile numite: *credinţă*, *speranţă*, *pietate*, avem un resumat aproape complect despre sistemul de virtuţĭ propagat de filosofiĭ teologĭ din evul mediŭ. Dintre aceştia, cel care s'a încercat a face un sistem de morală, este S-tul *Ambrosius*. El, conformîndu-se planuluĭ din sistemul eticeĭ Grece, stabili *patru virtuţĭ;* fie-care din ele este opusă uneia din virtuţile sistemuluĭ Grec. Aşa, în locul *înţelepciunĭ*, pune *credinţa;* în locul *curajuluĭ*, pune *răbdarea*; în locul *cumpătăreĭ*, pune *ascesa*, *nesimţirea*, *apatia;* în locul *conservăreĭ de sine*, pune *renunţarea la sine.*

In ce priveşte detaliile moraleĭ din evul mediŭ şi metoda etică în căutarea şi stabilirea bineluĭ şi drep-

tuluĭ, totul se reducea la cărţile sfinte. Acolo se credea că se găseşte cuvîntul, voinţa luĭ Dumnezeŭ, exprimate în special pentru maĭ toate casurile particulare, în carĭ se putea întîmpla să se găsească un om.

Etica modernă. — *Evul modern* schimbă direcţiunea spirituluĭ din evul mediŭ. El revine la axioma, că această viaţă, viaţa pămîntească, nu este un ce neglijabil, fără importanţă; şi de aceia, punctul de plecare al cugetătorilor nu este, ca în evul mediŭ, abnegarea de sine; ci, din contra, conservarea, întărirea personalităţiĭ, exercitarea normală, şi pe cît de intensă, a funcţiunilor carĭ constituesc viaţa şi natura umană. Decĭ, se recapătă încrederea în forţele intelectuale, în facultăţile naturale ale omuluĭ, aşa cum se găsea şi în anticitate.

Cu această deosebire, că respectul timpuluĭ modern pentru valoarea şi importanţa cunoştinţeĭ cîştigate prin mijloace naturale nu se mărgineşte numaĭ asupra activităţeĭ curat teoretice, ci merge maĭ departe, caută *utilitatea* lor. Evul modern nu se mulţumeşte, ca cel antic, numaĭ a cunoaşte pentru a cunoaşte, numaĭ cu satisfacerea curiosităţiĭ teoretice: el caută a cunoaşte pentru a utilisa cunoştinţele sale, şi a scoate din ele mijloace sigure pentru satisfacerea trebuinţelor sale reale. De aceea Bacon zicea: «Ştiinţa este puterea», iar Aug. Comte: «Savoir cest prévoir; prévoir c'est pouvoir.»

Puterea este dar ţinta activităţeĭ ştiinţifice a timpuluĭ modern, puterea faţă cu natura.

In acord cu această tendinţă generală a spirituluĭ modern staŭ productele filosofice cele maĭ importante, carĭ aŭ apărut dela secolul XVI şi XVII incoace, atît pe domeniul teorieĭ cunoştinţeĭ cît şi pe acela al eticeĭ.

Astfel, *Bacon* se ocupă cu metodele, prin care se pot descoperi maĭ sigur legile natureĭ (in scrierea sa *Novum organon.*)

John Locke dă, in scrierea sa *„Incercărĭ asupra inteligenţeĭ*

umene", și în «*Conducerea intelectului*», condițunile și limitele cunoștinței sigure.

Descartes, în scrierea sa „*Discours de la méthode*", se ocupă tot cu aceste cestiuni relative la mijloacele, prin cari se poate da inteligenței omenești o putere mai mare asupra naturei, etc.

Leibnitz, *Spinoza*, se preocupă asemenea a da mijloacele de călăuzire mai sigură a inteligenței în descoperirea adevărurilor necesare atît vieței practice cît și orientării în lume.

Ca punct de plecare al tutulor eticienilor moderni găsim *conservarea*, fie a individului fie a specie (1).

Așt-fel, mai întîiu *Thomas Hobbes* (1588—1679) în scrierile sale „*De cive*", „*Leviathan*" și altele, relative la fisiologie și psichologie, pune *conservarea individului* ca punct de plecare pentru etică; dar el nu isbutește să facă un sistem de etică pe această basă, ci considerațiunile sale morale se găsesc amestecate mai mult în politica sa.

Din modul cum își explică el formarea societății și a statului, reese concepțiunea sa egoistă despre natura umană. El zice că omul este *absolut egoist* prin natura sa; că nici un impuls instinctiv nu l'a făcut să intre în relațiune cu semenii săi; și că, dacă s'a format o societate, aceasta se explică, nu prin pornirea naturală a ființei omenești către altă ființă omenească ci din *calcul interesat*. Omul ar fi văzut că mai mult convine interesului său personal a trăi în societate decît isolat.

Pentru stabilirea ordinei în această societate, oamenii ar fi depus în mîna unei singure persoane toate

(1) Spiritul modern, în deosebire de cel antic, insistă din ce în ce mai mult asupra aspectului *social* al Eticei.

drepturile și puterile lor proprii. Ast-fel că, din punctul de vedere al societăței și al statului din care face parte un individ, trebuie să se considere ca *drept* tot ce poruncește suveranul,ca representant al tutulor intereselor generale. Ordinul luĭ face lege; și legea conține în sine dreptul.

Pe de altă parte, se maĭ poate extrage din scrierile luĭ *Thomas Hobbes* încă o părere deosebită relativ la ideea despre drept și bine.

Așa, pe-cînd cea dintiiŭ părere era că: drept e tot ce poruncește suveranul, care simbolisează unitatea statuluĭ, Thomas Hobbes ajunge, prin analisă psihologică, și la părerea: că aceea este bun și drept ce folosește și place individuluĭ și tinde la conservarea luĭ, la perfecționarea și exercițiul forțelor luĭ naturale.

Nicĭ una, nicĭ alta, din aceste două părerĭ nu pornește dintr'o concepțiune etică propriŭ zisă; cea dintiiŭ se resimte de preocupația politică și juridică a autoruluĭ; iar cea d'a-doua e productul uneĭ confusiuni dintre două accepțiunĭ ale cuvîntuluĭ *bun*, și anume dintre accepțiunea luĭ curat *psihologică* și cea *etică* propriŭ zisă. Analisa psihologică, în adevăr, constată că pentru un individ se numește *bun* (nu însă *drept*) tot ce produce o stare sufletească satisfăcătoare, adică tot ce produce o plăcere saŭ face să înceteze o durere. Dar cînd se vorbește în Etică de bunurĭ și de drept, ne gîndim, în prima linie, nu la aceea ce folosește și place cutăruĭ saŭ cutăruĭ individ isolat, ci totalităței de ființe simțitoare și rațională, adică tuturor oamenilor.

Spinoza (1632—1677) în etica sa reproduce, în liniile eĭ generale, etica antică. Și el pune, ca filosofiĭ an-

ticĭ, idealul vieţeĭ omeneştĭ, binele suprem, în cugetare, în cunoştinţă. Prin raţiune, cunoscîndu-se causele şi efectele lucrurilor, se poate stăpîni partea din natura noastră care coprinde mişcarea violentă a pasiunilor şi afectelor. Prin stăpînirea acestora se cîştigă *libertatea umană*.

Punctul luĭ de plecare, în ce priveşte cestiunea conservăreĭ, este maĭ mult individualistă; cu toate că în sistemul luĭ se găsesc amestecate şi tendinţe şi concepţiunĭ, carĭ se aseamănă cu ale filosofieĭ stoice.

John Locke (1632—1704), un contimporan al luĭ Spinoza, deşi pleacă tot dela axioma conservăreĭ de sine, caută să împace conservarea individuluĭ cu conservarea specieĭ, şi să le impuie armonia.

Ast-fel, el susţine că tot ce foloseşte specieĭ, omenireĭ, aduce folos şi individuluĭ, fie în lumea aceasta, fie în lumea cea-l'altă. Căcĭ voinţa luĭ D-zeŭ este legea supremă, criteriul moral; iar D-zeŭ voieşte conservarea şi fericirea genuluĭ uman; şi toţĭ cîţĭ împlinesc voinţa luĭ D-zeŭ, adică toţĭ cîţĭ, prin acţiunile lor, contribuesc la conservarea şi fericirea genuluĭ uman, lucrează, prin aceasta chiar, în interesul lor, spre fericirea lor; divinitatea îĭ va recompensa.

Shaftesbury (1681—1713) (1) contribue mult la întemeerea uneĭ etice maĭ ştiinţifice. El nu maĭ consideră pe individ izolat, ci ca o parte, ca un membru dintr'un sistem de fiinţe, dintr'un organism social; şi nu maĭ susţine, ca unĭĭ din predecesoriĭ săĭ, că în individ se află *numaĭ* porniriĭ spre realisarea bineluĭ săŭ pro-

(1) *Shaftesbury*, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (1711).

priŭ, ci găsește în om, ca și în toate vietățile animale, *două instincte*, două isvoare de acțiuni: un instinct, care dă naștere la acțiuni privitoare la conservarea individuluĭ; și un instinct, isvor de acțiuni cu tendința către *conservarea și binele sistemuluĭ întreg* de ființe, din care face parte individul. Saŭ, în termenĭ maĭ moderni, un instinct al conservăreĭ personale și unul la conservăreĭ specieĭ. Din al doilea se desvoltă simpatiea abnegarea, sacrificarea individualităţeĭ propriĭ, eroismul, entusiamul pentru fericirea familieĭ, a patrieĭ, a omenireĭ. Cu un cuvînt de aci se desvoltă *altruismul*, în opunere cu *egoismul*.

In nicĭ un individ n'ar exista, după Shaftesbury, numaĭ tendința egoistă saŭ numaĭ cea altruistă; ci amîndouă, deși în proporțiuni variate. Se numește *egoist* acela, în care tendințele către acțiuni privitoare numaĭ la binele său propriŭ este predominată, fără ca prin aceasta să lipsească cu totul cea-laltă tendință. Și se numesce în special *altruist* acela, care presintă o organisațiune psihică contrară.

Shaftesbury pune dar ca *fundament* saŭ bază a eticeĭ pornirile radicale și înăscute ale omuluĭ către acțiuni desinteresate.

In Anglia maĭ găsim, după acești cugetătorĭ, un mare etician, *David Hume* (1711—1776) (1).

Acest filosof reușește a stabili în ce constă *criteriul moral*. Prin cercetare logică și istorică, David Hume ajunge la conclusiunea că: tot-d'a-una acele acțiuni, acele caractere, instituțiuni, etc., și-aŭ luat epitetul de

(1) *Hume*, Treatise on human nature (1739—40).

bune moralicește și de drepte, carĭ aŭ contribuit, saŭ cel puțin s'aŭ crezut că contribuesc, la binele general (1).

Teoria, care susține acest criteriŭ moral, se numește *utilitarism*, și a fost desvoltată maĭ departe în Anglia de *Bentham* și de *John Stuart Mill*. Astăzĭ e continuată de *Herbert Spencer*, *Alexandre Bain*, *Leslie Stephen*, *Sidgwick*.

Kant (1724—1804) (2) face prin sistemul săŭ de filosofie practică o reacțiune în contra curentuluĭ utilitar. El susține, în ceea-ce privește criteriul moral, că acțiunile bune nu se cunosc, și nu trebue să se caute, în *urmările* lor, după cum voia teoria utilitară. Nu pe basa observațiuneĭ, ci *a priori* și imediat se declară valoarea morală a uneĭ acțiunĭ; iar criteriul, după care se face această declarațiune, este posibilitatea de a generaliza acea acțiune.

«Lucrează ast-fel, zice formula criteriuluĭ Kantian, ca maxima voințeĭ tale să se poată lua ca principiŭ al uneĭ legislațiunĭ universale (3).» Orĭ-decîte-orĭ, prin urmare, o acțiune nu s'ar putea generalisa, fără a se nimici pe sine însă-șĭ, ar fi un semn că acea acțiune este rea, imorală.

Iar în ceea-ce privește *fundamentul* moraleĭ, adică aceea-ce ne face, ne îndeamnă, pe noĭ a lucra conform criteriuluĭ moral și legeĭ morale, acesta este, după Kant, *respectul* pentru *datorie*, respectul pentru *legea*

---

(1) In special, despre D. Hume ca etician a scris *G. v. Gizycki*, «Die Ethik D. Hume's».

(2) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (1788.)

(3) «Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.»

morală. Nu din simpatie și iubire pentru alți oameni, ci din admirațiunea și respectul nostru pentru legea morală, dată de rațiune, decurg faptele bune și meritorii.

După Kant, filosoful, care în Germania, a adus în știința moralei un contingent propriu de gîndiri, este *Arthur Schopenhauer* (1788—1860). Acest cugetător își îndreptează atențiunea sa mai ales asupra problemelor *liberului arbitru* și *fundamentului moralei*. In prima cestiune, determinismul său degenerează în *fatalism*. In cea dea doua, el este de părere, că aceea-ce ne face pe noi să lucrăm conform cu legea morală și aceea-ce face că o acțiune să fie morală, este simpatia, *mila*.

Ca eticieni mai de frunte, încă în viață, numim pe: *Herbert Spencer*, «Bazele moralei evoluționiste»; *Sidgwick*, «Metodele eticei» — operă de o valoare superioară— și «Istoria eticei»; *G. v. Gizycki*, «Morala filosofică» *(Moralphilosophie)*; *Jodl*, «Istoria eticei»; *Höffding* și *Paulsen* cu sistemele lor de *Etică*.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

APENDICE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IMPORTANȚA ȘI METODA
INSTRUCȚIUNEI MORALE

I. Să deosebim noțiunea *«instrucțiune morală»* de *«educațiune morală.»*

Educațiunea are de scop a influența direct *voința*, a provoca anumite *acte* și a fixa *deprinderi* hotărîte de acțiune. Pentru aceasta, ca mijloace, se recurge la pedepse și recompense, se caută a se atinge sentimentul, se utilisează forța sugestiunii, a exemplului văzut, a imitațiunii, precum și efectul tardiv și ascuns, dar puternic și sigur, al eredității.

Altul e coprinsul noțiunii *«instrucțiune morală.»* Ne grești, și instrucțiunea duce în cele din urmă tot la resultatul urmărit de educațiune; și ea contribue a influența indefinitiv voința. Dar efectul ei propriu și imediat este: a lumina inteligența, a immulți și lămuri cunoștințele noastre relative la domeniul moral.

De sigur, numai *a ști* ceva nu este o condițiune *suficientă* pentru *a face* acel lucru. Dar este o condițiune prealabilă. *Ignoti nulla cupido.* Lipsa de cunoștințe duce la lipsa de motive. Nu doară că ideile singure ar putea juca rolul de motive. Teoria *ideilor-forță*, preconi-

sată de *Fouillée* și *Guyau*, are nevoie a fi complectată, pentru a fi primită de știința psihologică. Ideia devine o forță, cînd e susținută de sentiment. Puterea de expansiune a sentimentului împinge pe om în calea uneĭ ideĭ. Idea fără sentiment e inertă, moartă. Sentimentul fără ideie este orb, n'are un directiv, un scop obiectiv. Cît este ideia de clară și de străvăzătoare, atît și sentimentul este isvor de acte consecuente, tinzînd la un scop hotărît, rațional și raționat. Cît este sentimentul de puternic, pe de altă parte, atît e și ideia de utilisabilă ca stea polară, ce călăuzește activitatea omuluĭ.

De aicĭ urmarea practică: A immulți cunoștințele exacte și utile, spre a immulți numărul călăuzelor intelectuale *posibile*. A deștepta *dragostea* pentru lucrurile saŭ ideile cunoscute, spre a face din acestea călăuze *reale* și *motive* de acțiune.

In acest chip, instrucțiunea devine unul din mijloacele educațiunii; în cazul special, ce ne preocupă, instrucțiunea morală duce ast-fel la educațiunea morală.

Raza luminoasă a ideiĭ, străbătînd adînc în intelect, răsbește sentimentul, desvoltă căldură și mișcare, și urnește, în fine, voința.

Acest mijloc de educațiune stă cu deosebire în puterea, decĭ în datoria, *scoliĭ*. Intenționat am evitat a zice: în puterea *profesoruluĭ de morală*. Sarcina educațiunii morale nu este esclusiv în seama profesoruluĭ însărcinat special cu propunerea noțiunilor de morală. *Toțĭ* profesoriĭ, *scoala*, în totalitatea eĭ, ca institut de cultură, să aibă continuŭ în vedera acest scop suprem.

Dar, firește, cel care va avea ocasiune a tratà maĭ

des și sistematic cestiuni de morală, va fi profesorul de filosofie. Deci pe el îl va interesa, mai întîiu de toate, metodologia eticei, a instrucțiunii morale.

Un însemnat etician englez, *Henry Sidgwick*, într'un articol publicat în primul număr al prețioasei «Reviste internaționale de Etică» *(International Journal of Ethics)*, demonstră imensa valoare a instrucțiunii morale propriu zise. Orientarea curat și simplu a inteligenței în domeniul vast al lumii morale este de o incalculabilă utilitate în viață. Și formarea de deprinderi aduce, incontestabil, mari foloase; dar e amenințată de două pericole grave: *fanatisarea* și *immutabilitatea*. Cînd greșește, erorile ei sînt mai vătămătoare decît ale unei instrucțiuni greșite; sînt aproape incorigibile. Credințele, părerile, ne-întemeiate se scutură ușor, se leapădă fără durere. Obiceiurile însă au tenacitate, se smulg anevoie; desrădăcinarea lor doare. Dacă întărirea voinței apucă o cale neraționalâ, cu cît voința va deveni mai puternică și hotărîtă, cu atît răul va fi mai incurabil. Pe cînd, numai luminînd inteligența, pur și simplu, nu cădem nici-odată în aceste pericole.

Ceva mai mult; instrucțiunea solidă înlătură contractarea deprinderilor rătăcite, dînd voinței de călăuză rațiunea. Deci, nu numai că nu e urmată de rele serioase, dar și ajută la producerea unor foloase positive.

In sprijinul instrucțiunii morale mai vin și alte considerațiuni. Epoca noastră e caracterisată prin repezi schimbări în credințe, moravuri, obiceiuri, tendințe. In special, societatea din țara noastră trece iute dela o fază la alta de evoluțiune culturală, politică, eco-

nomică. Fie-care moment istoric pune conștiința în nevoia d'a se readapta la nouile condițiĭ de viață. Fie-care pas, înainte saŭ îndărăt, aduce cu sine probleme nouĭ. Față cu ele trebue, vrînd nevrînd, să se ia o atitudine, o hotărîre, să se caute o calificare, să se facă o reacțiune. In mersul continuŭ și destul de repede al prefacerilor sociale, unde va fi punctul fix, după care să ne orientăm drumul? Cum vom ști în cotro am apucat? Cum vom ști, dacă raportul nostru către o stare nouă de lucrurĭ e bun saŭ răŭ; dacă am greșit saŭ am nimerit just?

De regulă, în activitatea zilnică, maioritatea oamenilor se conduce de sentiment. Există un *bun simț*, un *tact* moral, care servă de călăuză, și inspiră, în fie-care împrejurare, soluțiunea practică cea maĭ potrivită.

Dar, să se analiseze: din ce se compune acest *tact*? Se va vedea, că elementele luĭ constitutive îl fac impropriŭ tocmaĭ acolo, unde e maĭ mare nevoie de o orientare sigură: în împrejurările neobișnuite, nouĭ.

Cînd întîlnim casurĭ, carĭ se maĭ aseamănă cu cele întîlnite în experiența anterioară, intuițiunea precisă a deosebirilor și asemănărilor ne conduce purtarea conform cu regulele analogieĭ.

Nu putem să ne dăm bine seama de ce am lucrat așa și nu altminterĭ. Dar am lucrat, de ordinar, cît se poate de bine. Sîntem în cazul artistuluĭ, care creiază frumosul, fără a se simți în stare, să'și traducă procedeul săŭ în formule. Instinctul funcționează în noĭ și prin noĭ. Actul definitiv e productul bunuluĭ simț, al tactuluĭ.

Dar, de ce unuia, care posedă *tact politic*, îĭ lip-

seşte, bunioară, *tactul didactic*, şi *vice-versa?* De ce unul, care escelează prin *bun simţ* în negoţ şi afaceri, cade în naivităţi copilăreşti, de îndată-ce se amestecă în cestiuni de ştiinţă?

Se vede, că tactul e neputincios în casuri cu totul noui. Tot ast-fel şi cu tactul moral. In faţa unei transformări sociale, unei revoluţii în idei, credinţe, moravuri, aspiraţii, tactul e desorientat, instinctul rămîne ca viţelul la poarta nouă. Tot bunul simţ se reduce atunci aproape la nimic, cel mult la imitaţiunea lipsită de principiu, la imitaţiunea după întîmplare; — pînă se formează cu încetul, tot pe baza experienţii, un nou instinct, un nou tact, adaptat la nouile condiţiuni de viaţă.

Instinctul, tactul, sentimentul, bunul simţ sînt călăuze admisibile şi tolerabile în situaţiuni relativ stabile, în timpuri de evoluţiă socială domoală, lentă, abia simţită.

Şi atunci aŭ inconvenientul că nu-ţi pot spune nici o-dată: pentru ce e mai bine aşa decît alt-fel. Respunsul lor e: «Aşa am apucat.»

Dar în timpuri de transiţii brusce, de schimbări repezi, ca cele de azi, mai ales la noi, aceste călăuze rămîn depeizate, zăpăcite. In locul lor, trebue lumina principiilor statornice, trebue raza unei stele fixe, unei stele polare, a raţiunei.

Instrucţiunea morală are sarcina de a înlesni aceste principii, de a arăta raţiunea d'a fi şi natura unei activităţi corecte. Pe valurile veciuic schimbătoare ale vieţei, ea dă omului busola, care-l îndrumează şi-l ţine în calea dreaptă şi frumoasă a idealului.

II. După ce am arătat importanța instrucțiunii morale, să vedem metoda eĭ.

Este evident, că nu e destul a ști ceva, spre a-l putea comunica și altora. A instrui bine este o artă, care, ca orĭ-ce artă, se învață, se cîștigă prin muncă sîrguitoare. In dobîndirea eĭ, pe unĭĭ îĭ ajută experiența tuturor, acumulată în știință; pe alțiĭ, propriile lor încercărĭ, maĭ plăcute, dar maĭ nesigure; pe alțiĭ, în fine, amendouă aceste isvoare, combinate. Calea cea din urmă e maĭ rațională, e metoda cea maĭ complectă.

Știința, fără confirmarea esperienței propriĭ, este lipsită de viață, degenerează în pedantism sec și arid. Esperiența propriă, necălăuzită de principiile științeĭ, cheltuește prea multă energie în încercărĭ superflue, și resultatele eĭ finale se împietresc în formalism rutinar.

Dintre pedagogiĭ contimporanĭ nu cunosc altul, care să fi unit maĭ armonic teoria cu practica, pe acest tărîm, ca *Felix Adler*. El a aprofundat și aplicat, în școlile alipite pe lîngă «Societatea pentru cultura morală» din New-York, principiile didactice cele maĭ sănătoase, cu privire la instrucțiunea morală. O parte însemnată din resultatele activității sale se găsesc expuse de el însuși într'un articol publicat în revista *Ethical Record* (1).

Un defect foarte răspîndit, aș putea zice general, al învățămîntuluĭ nostru secundar este, că metoda luĭ obișnuită de propunere nu e cea proprie acestuĭ grad de învățamînt. Se imitează modul de propunere al profesorilor de universitate. Se fac discursurĭ, prelegerĭ, conferințe de Ateneu, nu «lecțiunĭ». Cunoștințele se

(1) *The moral instruction of the young*, (Ethic. Rec., vol. II, Iulie 1889.)

comunică *ex cathedra*, nu se caută împreună cu elevii. Spiritul elevilor primește adevărul în mod pasiv, nu își desvoltă forțele în căutare lui sub conducerea profesorului. La toate obiectele de studiu din liceu, afară de istorie — și chiar la istorie, într'un mod și grad oare-care, — se poate găsi mijlocul d'a face pe elev să afle singur adevărul, pe care voiam să i-l spunem noi.

La obiectele filosofice nu mai încape nici o îndoială despre această posibilitate. Voiu invedera-o mai departe în special pentru etică.

Procedările întrebuințate de ordinar sînt:

1). Procedarea *declamațiunii*. Să presupenem că ar fi vorba despre *veracitate* și *minciună*. In această procedare profesorul spune: «E rău a minți. Ce urită e minciuna! Să spuneți tot-d'a-una adevărul. Cîtă demnitate și curaj în omul care nu minte nici odată!» Și altele, cari în definitiv se reduc la acestea. Profitul e, că se cîștigă aversiune pentru minciună, înclinațiune pentru adevăr. Dar elevii nu află despre adevăr și minciună mai multe de cît știau înainte. Ceea-ce trebuia să învețe, se presupune ca deja cunoscut; și pe temeiul acelor cunoștințe presupuse, se toarnă la discursuri patetice. Fie-care înțelege în felul său adevărul, și la urma urmelor se constată că ei nu se înțeleg tocmai bine între ei.

2). *Procedarea* — n-aș putea-o numi mai just decît — a *papagalismului*. Se dau definițiunile acestor noțiuni, se arată în ce constă, în mod sumar și abstract, veracitatea, minciuna; cari sunt urmările lor. Elevul învață ce-i spune profesorul saŭ cît stă scris în carte asupra acestor lucruri. I se comunică, și el memorează, resul-

tatele ultime, la carĭ a ajuns reflexiunea unuia saŭ maĭ multor cugetătorĭ în această privinţă. Despre calea urmată de spirit în stabilirea acelor adevăruri, nicĭ o idee. Nu e deloc de mirare, dacă, prin acest mijloc, învăţămîntul devine plicticos, greoiŭ — o belea şi pentru elev şi pentru profesorĭ.

Procedarea papagalismuluĭ e şi maĭ rea decît a declamaţiunii.

3). Maĭ găsim o procedare, despre care am vorbit maĭ sus, procedarea *retorică*, universitară. Se ţine un discurs, să zicem frumos, asupra cestiunii. Cînd se termină ultima frasă, profesorul îşĭ ia pălăria şi pleacă, — presupuĭ că nu înainte de a se fi sunat clopoţelul pentru ieşirea din clasă.

Elevii aŭ stat în tot timpul cuvîntăreĭ cu ochiĭ la profesor, ascultînd saŭ gîndindu-se aiurea. Cine poate vedea în spiritul lor? După esplicare, nimenĭ nu-ĭ supără cu întrebărĭ despre ce s'a spus; nimenĭ nu-ĭ ispiteşte să vază *dacă* aŭ înţeles, *cît* şi *cum* aŭ înţeles. Fie-care elev îşĭ va da seamă despre asta, cînd îĭ va veni rîndul să fie «ascultat». Pînă atunci cine ce are cu dînsul? Urmăreşte or nu, înţelege or nu cele *esplicate*, — treaba luĭ. Destul că stă cuminte în bancă; că *ştie* cînd e «scos la lecţie;» că are notă bună la esamen, şi trece clasa.

III. Pe lîngă aceste procedărĭ obicinuite, maĭ este însă un metod de care vorbeşte didactica, metod aplicabil în predarea moraleĭ.

Profesorul porneşte nu dela regulĭ generale şi definiţiunĭ abstracte, ci dela casurĭ concrete, dela esemple; şi din acestea ajunge, împreună cu elevii, la

degajarea regulei sau definiției căutate. Metodul *inductiv*.

Elevii sunt conduși prin *întrebări* la găsirea adevărului propus ca scop al cercetării. D'aci metodul poartă numele și de *socratic* sau *euristic*.

Să presupunem că ar fi vorba tot despre veracitate. Se începe cu un exemplu concret, povestindu-se o întîmplare reală sau închipuită.

Un școlar, jucîndu-se prin curtea școlii, aruncă c-o piatră și sparge un geam. Intrebîndu-se cine a spart geamul, el răspunde, că nu știe.

— Cum se chiamă aceasta?

— Minciună.

— Ce va să zică deci a minți?

— A spune *ceea-ce nu este*.

— Și a spune adevăr, ar însemna...?

— A spune *ceea-ce este*

— E aceasta o difinițe complectă a minciunei și a adevărului?

Elevii, cari știu din logică regulele definițiunei, se vor gîndi și vor respunde într'un fel. Să presupunem casul cel mai rău, că răspund afirmativ. Se vor cere alte esemple de minciuni. Elevii vor da fel de fel. Intre ele poate se va înemeri vr'unul, care să nu se potrivească tocmai cu definiția. Va fi o ocasie a se modifica definiția. Dar să presupunem și aci cazul cel mai greu: toate exemplele, date de elevi, convin definiției de fectuoase. Profesorul spune atunci singur un esemplu.

«Cei vechi ziceau, și multă lume tot mai zice și astăzi, că pămîntul stă fix, așezat pe ceva, și că soarele se învîrtește împrejurul pămîntului.

E aceasta adevĕrat?

—Nu.

— Va să zică minţiaŭ ceĭ vechĭ, cînd spuneaŭ aceasta?

— Ba nu, căcĭ eĭ aşa credeaŭ că e adevărat. Nu ştiaŭ, ce ştim noĭ, că pămîntul se învîrteşte împrejurul soareluĭ.

— Dar, cu toate acestea, eĭ spuneaŭ *ceea-ce nu este.* Atunci definiţiunea d-voastră nu e bună.

Se va spune de ce nu e bună, ce defect are. Ce-ĭ maĭ trebue spre a deveni corectă. Se va găsi, că maĭ trebue adăogat, între notele deja spuse ale minciunii; — *a spune ceea-ce nu este,* — şi nota: *cu intenţia de a induce în eroare.* Învăţaţiĭ vechĭ nu voiaŭ să înşele pe nimenĭ, cînd ziceaŭ că soarele se învîrteşte împrejurul pămîntuluĭ. Eĭ n'aveaŭ conştiinţă despre nepotrivirea vorbelor cu fenomenele semnificate în acele vorbe. Spuneaŭ ce ştiaŭ, decĭ adevărul subiectiv, necunoscînd pe cel obiectiv. Elevul însă, din esemplul anterior, ştia cine a spart geamul, pentru că îl spărsese chiar el; şi zicea totuşĭ, că nu ştie. El minţia; ascundea adevărul obiectiv, pe care îl cunoştea, şi inducea astfel în eroare, cu ştiinţă şi voinţă.

Cu atîta încă nu s'a sfîrşit coprinsul noţiuniĭ minciună. Definiţiunea tot nu e complectă, nu coprinde toate cazurile de minciună.

Un elev—e bine a se lua pe cît se poate esemple din cercul esperienţelor zilnice ale auzitorilor şi a-ĭ pune pe eĭ în scenă; —un elev, Dumitrescu, jucîndu-se cu un coleg al său, care şedea lîngă fereastră, voieşte «a-l păcăli», şi îl face, într'un chip saŭ altul, să spargă un geam: or îĭ îndreptează mîna spre geam, or se

pune în dreptul geamului, îi zice să-i arunce o carte și se ferește, ast-fel că obiectul, aruncat de colegul său, lovește geamul, care se sparge; or în alt mod.

«Cine a spart geamul?» «La spart cutare, Vasilescu, răspunde el.»

E adevărat? Nu. Cu toate acestea, vorbele lui corespund cu realitatea: geamul a fost lovit de Vasilescu. Dar cine l'a făcut pe acesta să-l loviască? Dumitrescu. Deci, cine e adevăratul autor al spargerii geamului? Dumitrescu. Cînd acesta zice: «Vasilescu a spart geamul», e un adevăr formal, nu real. In fond, el spune o minciună.

Deci, încă o corecțiune a definiției: «Cele spuse să corespundă cu *fondul* lucrului, nu cu *aparența* lui.»

Alt cas analog. Un scolar, plecînd d-a casă, umblă hoinar, strengărește, pe unde îi place și cum îi place. Cu zece, cinci-spre-zece minute înainte de a se da drumul dela școală, se strecoare în clasă. «Ai fost la școală», îl întreabă a casă.» «Da, am fost.»

Se va cere părerea elevilor asupra acestui caz. Cred ei că acel tînăr a spus adevărul? Dacă nu, de ce nu? Ce se înțelege, în fond, prin «a merge la școala?» A sta numai un sfert de ceas din două, trei, ceasuri în clasă, și tot restul timpului afară, p-aiurea? De sigur că nu, ci poate tocmai din contră. Și aici, prin urmare, vorbele corespund numai cu aparențele lucrului, nu cu fondul, cu esențialul lui.

Așa dar a minți pare a însemna: «a spune ceea-ce nu este conform cu fondul lucrurilor spuse, în scopul voit d'a induce în eroare.» Sau: «a deștepta intenționat, prin cuvinte, în mintea altora, idei neconforme cu adevărul obiectiv complect.»

Un iezuit, voind să facă a se acuza un nevinovat, cînd depune jurămîntul, adaogă: «Jur că e adevărat, ceea-ce spun, cum e adevărat, că acum stau cu picioarele pe aceste scînduri.» In adevĕr, pardoselele camereĭ eraŭ de scînduri; dar iezuitul avusese grijă d-a pune de acasă nisip în cisme; ast-fel că el în realitate sta cu picioarele pe nisip, nu pre scînduri. Jura el falș saŭ nu?

Eleviĭ îșĭ vor da părerea asupra acestuĭ caz de *adevĕr iezuitic*. Li se vor aduce și cere și alte exemple de minciunĭ deghizate. Cu modul acesta, inteligența lor se va deprinde a recunoaște și demasca minciuna sub diferitele eĭ forme.

Minciunile *spuse*, însă, nu acoper în toată întinderea luĭ, cîmpul vast al *minciuneĭ*, sub *toate* formele eĭ.

Omul nu minte numaĭ cu vorba; minte și cu fapta, cu mimica, cu tăcerea; minte prin or-ce manifestare esterioară.

Cel-ce caută, primește și menține o funcțiune publică, de care se știe or se dovedește incapabil, minte în acțiune. Preotul, care nu crede, și continuă a sluji, asemenea minte; și altele.

Să se caute de elevĭ esemple de minciună prin gest or mimică și prin tăcere.

Ast-fel definiția minciuneĭ, și decĭ — *mutatis mutandis* — a adevĕruluĭ, trebuie din noŭ modificată spre a coprinde toate cazurile.

A minți este a desorienta intenționat spiritul altuia asupra adevĕruluĭ obiectiv complect, prin orĭ-ce fel de manifestare esternă.

Veracitatea este deprinderea d'a face să se nască

în spiritul altora, prin or-ce manifestare esterioară, o idee conformă cu realitatea cunoscută de noĭ.

Ce face pe om să mință?

După ce s'a găsit formula minciuneĭ, e interesant și instructiv *a se cerceta causele ei*. De ce minte omul? Toți minte oare din aceeași causă?

Se va întreba de ce a mințit elevul, care, jucîndu-se, a spart geamul? De frică. Dar cel care a pus pe altul să arunce în geam? Dar cel ce primește o slujbă, la care nu se pricepe? Tot de frică? Nu.

Se vor găsi ast-fel diferite cause. Unul minte de frică, altul din răutate, altul din interes; un al patrulea se va descoperi că minte din dorința d-a idealisa actele sale saŭ ale altuia, d-a înfrumuseța evenimentele, exagerîndu-le.

O minciună e decĭ a fricoșilor, semn de poltronerie, de lașitate; alta e a egoiștilor, semnul tendinței către nedreaptă cotropire; alta e a răilor, semnul răutății diabolice, care se complace în a vedea pe alții în necaz și supărare; alta e a «idealiștilor», semnul uneĭ fantazii nedisciplinate de rațiune,—cum se găsește, de ordinar, la copiĭ micĭ și la vînătorĭ. Ș. a.

Se va stabili ast-fel, că nu toate minciunile sunt egal de culpabile; că unele sunt chiar cu totul nevinovate, precum minciuna din umanitate, spusă cu intențiunea d-a face bine cuĭ-va, fără a aduce, în acelaș timp, vătămare societății.

Se vor căuta esemple de fie-care fel deosebit de cause. In morală, ca și în medicină, cunoaștere causelor contribuie la vindecarea răuluĭ.

Afară de neadevărul spus din iubirea de oameni,

se va dovedi, că toate cele-lalte se reduc la motive urîte, rele saŭ ridicole. Dacă se învederează natura repulsivă a causelor, se sădeşte în suflet pornirea d'a fugi de ele. Instrucţiunea ajută ast-fel la educaţiune.

Acest ajutor se va îndeplini într'un grad maĭ mare, cînd instrucţiunea morală se va complecta, arătîndu-se şi *urmările minciuneĭ*. Ce se întîmplă, cînd spune cine-va o minciună, şi anume maĭ întîiŭ pentru alţiĭ? Apoĭ chiar pentru mincinos?

După gravitatea urmărilor eĭ pentru societate, se taxează şi gradul de răutate al minciuneĭ. De uniĭ mincinoşĭ ni se face milă; — aşa sînt fricoşiĭ; de alţiĭ rîdem, — fantezişiĭ; de alţiĭ ne supărăm, — egoişiĭ; de alţiĭ ne revoltăm în cel maĭ mare grad, — maliţioşiĭ, răiĭ.

Numaĭ în cazurile din urmă se găsesc atinse maĭ simţitor interesele sociale. De aceea şi reacţiunea noastră este maĭ violentă. In cele-lalte cazuriĭ, urmările cad maĭ mult asupra mincinosuluĭ.

Cînd unul minte de frică, umilinţa luĭ deşteaptă în noĭ milă saŭ dispreţ, după împrejurăriĭ. In amîndouă cazurile, demnitatea luĭ personală sufere o ştirbire. Cînd minte, ca să înflorească o naraţiune, rîdem de încurcătura, în care se pune gratuit. Nu e minciună, care să nu se dea pe faţă. E comic, dar şi trist, a vedea spiritul omuluĭ muncindu-se a inventa minciuniĭ nouĭ spre a drege pe cele vechiĭ.

Pentru fie-care din aceste cazuriĭ eleviĭ vor căuta exemple, create de eĭ saŭ aflate în scrierile autorilor romînĭ, latiniĭ, francezĭ saŭ germaniĭ, citiţi în clasă saŭ

în particular, a casă, de elevĭ, cu ocasia studiuluĭ literaturei naţionale şi a literaturilor străine.

Din aceste treĭ puncte de vedere se vor trata toate virtuţile şi datoriile: întîiŭ se va determina noţiunea lor; al doilea se va căuta raţiunea lor d'a fi, genesa, causele lor; al treilea, se vor considera urmările lor pentru societate saŭ natura lor morală, raţiunea pentru care sînt recomandate (opusele lor interzise) de morală.

Toate aceste consideraţiunĭ se vor face pe cale inductivă. Elevii singurĭ, analisînd un exemplu concret, pus înainte de profesor, vor putea afla adevărul. Nu vor avea nevoie decît de a fi conduşĭ prin întrebărĭ şi ajutaţĭ a formula maĭ just răspunsul definitiv în termenĭ ştiinţificĭ precişĭ.

Ast-fel se va putea trata toată etica, dar maĭ ales partea eĭ aplicată. Tocmaĭ această din urmă a fost redusă în manualul de faţă numaĭ la o schiţă generală, conţinînd înlănţuirea logică a cestiunilor. Desvoltarea lor ar fi făcut cartea prea voluminoasă; şi, din aceste desvoltărĭ, maĭ necesare ar fi fost cele carĭ ar fi pus în evidenţă spiritul metodeĭ de propunere. Din modul indicat aci pentru tratarea uneĭ virtuţĭ, şi a defectuluĭ moral corespunzător eĭ *(veracitatea, minciuna)* se va înţelege însă cum credem, că s'ar putea propune maĭ cu folos şi cu interes toate cele-lalte cestiunĭ. *Ab uno disce omnes.* E destul a desveli *spiritul* metodeĭ. Aplicaţiunile eĭ la diferitele cazurĭ concrete se pot lăsa în seama şi sarcina profesoruluĭ inteligent şi pregătit pentru cariera sa. Numaĭ el va fi în stare a adapta o metodă generală la condiţiunile speciale,

din natura lor variate și variabile, ale uneĭ clase anumite de elevĭ.

Numaĭ el va fi în stare a vedea *cît* poate prinde și coprinde spiritul auzitorilor săĭ, și *de unde* să-ĭ iea și *cum* să-ĭ iea, spre a-ĭ face să se intereseze de o cestiune și s-o priceapă. Aceasta e treaba *arteĭ luĭ didactice*. Dacă *el* nu va poseda cel puțin noțiunile indispensabile ale arteĭ didactice, în zadar i se va vorbi fie de *spiritul* uneĭ metode, fie de *aplicațiunile eĭ speciale*. Spiritul metodeĭ nu se va pricepe; se va lua în locul luĭ *litera* metodeĭ; iar aplicațiunile eĭ speciale, învățate pe de rost, vor deveni rețete pedantice, rigide și moarte, niște adevărate instrumente de tortură.

O carte didactică cît de bună, nu va înlocui nicĭ-o-dată un bun profesor.

Folosul eĭ însă tot va fi mare, dacă va face maĭ puțin dăunătoare influența unuĭ profesor nepriceput.

Pe lîngă exemple scurte, ca cele de maĭ sus, se vor întrebuința cu folos biografiile oamenilor marĭ (*Plutarch*, ș. a.), discursurile cu conținut etic (1), analisa de proverbe (2) și de maxime celebre (3).

Un exercițiŭ excelent în desvoltarea judecățiĭ morale constitue analisa critică, din punct de vedere etic, a caracterelor și actelor personajelor din piese de teatru și nuvele literare maĭ lungĭ, carĭ în mare parte, se vor ceti liber, de elevĭ, a casă, după recomandația profesoruluĭ.

---

(1) Vezĭ *nota* dela pag. 165.

(2) Colecțiunile luĭ *Anton Pan, Ispirescu, G.-D. Teodorescu*, etc.

(3) *Vauvenagues, La Rochefoucauld, Labruyère; Marcu Aureliŭ*, ș. a.

BIBLIOTECA

TABLA DE MATERIE

Pag.

Prefață III
Erata VII

PARTEA ÎNTÎIA

Cestiuni introductive.

1. Definițiunea, obiectul eticeĭ 1
2. * Este etica o știință? 4
3. Importanța eticeĭ 12
4. Cestiunile fundamentale ale eticeĭ 14
5. Împărțirea eticeĭ 16

PARTEA A DOUA

Etica generală.

I. Cestiunea criteriuluĭ 18
1. Teoria scepticismuluĭ 19
2. Teoria autoritarismuluĭ 27
3. Teoria vieței conform cu natura saŭ naturalismul etic . 32
4. Teoria perfecțiuneĭ 45
5. Intuiționismul 47
6. Teoria utilitarismuluĭ 56
Coprinsul noțiunilor «bine» și «bun» 60
Gradațiunea plăcerilor 62
«Binele» și «binele» pentru individ și pentru societate. Calcularea luĭ 69
* Metoda în determinarea calității morale 71
* Înlăturarea cîtor-va neînțelegerĭ privitoare la teoria utilitarismuluĭ 74
II. Problema libertății și a responsabilității morale 81
1. Fatalismul 82
2. Indeterminismul 91
3. Determinismul 92

BIBLIOTECA UNIVERSITĂȚII IAȘI

Pag.

III. Problema mobilului acțiunilor noastre morale saŭ a fundamentului moral 99
IV. Problema sancțiunii 107
1. Sancțiunea umană 109
2. Sancțiunea naturală 111
Genesa sentimentului moral 115
Coprinsul sentimentului moral 120
Legea morală 123
Datorie și merit 127
Despre virtute și caracter 130

PARTEA A TREIA

Etica specială saŭ aplicată.

Diferite feluri de virtuți și datorii 133
Virtuți individuale negative 136
Virtuți individuale positive 139
Datorii mai speciale către corp și suflet 144
1. Datorii către corp 143
2. Datorii către suflet 144
a) Datorii către inteligență 144
b) Datorii către afectivitate 149
c) Datorii către voință 153
Cultura morală proprie 156
Virtuțile și datoriele altruiste, sociale 165
1. Dreptatea. — Recunoștința. — Lealitatea. — Veracitatea. — Datorii către animale 166
2. Umanitatea 172

** Notiță istorică.*

Despre desvoltarea concepțiunilor etice 176

Apendice.

Importanța și metoda instrucțiunii morale 193

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY